نیمه ۱۵۴ این نسخه شریفه بعد از نسخه ای که اکنون در کتابخانه شهرداری و مجلد جوا[illegible] آن برخی حواشی
قبلا نوشته شده بود و بقیه را ۵ر صفحه دست راست خودم نگاشتم و صفحه دست چپ را مهدیخان خواهرزاده
میرزا علی اکبر ساعتچی رئیس دمکراتها برای این بنده تحت نظر خودم نوشت و اما این نسخه با دقت کامل با
مراقبت خودم مرحوم میرزا آقا ترابی اصفهانی و مرحوم شیخ محمود یاسری که بعداً پیشنماز مسجد ارک شد و
در آن وقت برای این بنده کتابت می کرد تحت نظرم نوشت و کتب ذلک العبد سید محمد مشکوة ۱ شوال
و اما اصل مطالب را خودم در منابع دیگر مفید دانسته و یا توضیح مطلب مجمل مختصر بود ۱۳۶۸
که افزودم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ونستمد

المرحلة العاشرة في المقولات واحوالها ان الترتيب الطبيعي وان استدعى تقديم مباحث الجواهر واقسامها على مباحث الاعراض واقسامها لكن اخرنا البحث عن الجواهر لوجهين احدهما ان اكثر احوالها لا يبرهن الا باصول مقررة في احكام الاعراض وثانيهما ان معرفتها شديدة المناسبة لان يقع في علم الالهي وعلم المفارقات الباحث عن ذوات الاشياء واعيانها دون ان يقع في الفلسفة الباحثة عن الكليات والمفهومات العامة واقسامها الاولية فلهذين الوجهين قدمنا احكام الاعراض على مباحث الجواهر وفيها مقدمة وفنون **اما المقدمة** ففي بيان عدد المقولات وهي عند الفلاسفة عشرة الجوهر والتسعة الباقية العرضية هي الكم والكيف والاضافة والاين والوضع ومتى والملك وان يفعل وان ينفعل وفيها مباحث اربعة احدها اثبات ان كلا منها جنس لما تحته وهو لا يظهر الا بمجئ امور الاول اشتراك الاقسام التي جعلت كل من هذه العشرة في معنى هو اقل ما يجب في الجنس الثاني ان يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفا ثبوتيا لان السلوب لا تكون اجناسا للموجودات اللهم الا ان تكون عنوانات يشار بها الى معان كلية كما في الجوهر والكيف الثالث ان يكون الوصف الثبوتي مقولا على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك اذ التشكيك عندنا لا يكون الا في الوجودات لا في المهيات والوجود غير داخل في المهيات الرابع ان يكون داخلا فيما تحتها من الانواع لا عرضا خارجا الخامس ان يكون تمام مهية الجزء المشترك بينها وثانيها ان هذه العشرة لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنس ولم يوجد في كلام الاقدمين برهان على هذا بل الشيخ حكى ان من الناس من زعم ان الفعل والانفعال هما نفس الكيفية وهذا فاسد لان التسخين مثلا لو كان هو السخونة لكان كل سخن متسخنا ولكانت الحركة متسخنا وهو باطل واما التسخن والتسود فهو طلب السخونة وطلب السواد وطلب الشئ يستحيل ان يكون ذلك الشئ لاستحالة كون الشئ طلبا لنفسه ومن الناس من جعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف وجعل النسبة جنسا للسبعة الباقية ووافقهم صاحب البصائر وصاحب المطارحات جعلها خمسة هذه الاربعة والحركة ولم يحتج على الحصر فيها سنتلوها ولاثم نبين وجه الخلل فيها وانحصار المقولات المشهورة في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب التلويحات حصرها في اربع وهي الاربعة المذكورة قال واذا اعتبرت الحصر الذي ذكره لا تجده صحيحا فان الحركة لم تدخل تحت الجوهر لانها عرض ولا تحت الكم لانها ليست نفس الكم وان كان لها تقدر ولا يلزم من كون الشئ متقدرا كونه كما بذاته وليست بكيف فان الكيفية هيئة قارة لا تقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها وان عرض لها النسبة الى المحل **عقدة وحل** اقول هذا الكلام كما يرد ظاهرا على الحصر المذكور يرد على الحصر للعرض في التسع حيث انهم لم يجعلوا الحركة مقولة اخرى فهذه عقدة على القائلين لكل من المذهبين يصعب دفعها والحل ان الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشئ التدريجي الوجود ولا مهية له الا الكون المذكور والوجود خارج عن المهيات الجوهرية والعرضية والطبيعة التي يلحقها الجنسية لا يجوز ان يكون خارجا عن مهية الانواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن ان تكون مقولة والذي ذكره في مباحث الحركة ان وحدتها قد تكون جنسية ونوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلقت به ثم قال فاذن الاقرب لمن يريد ان يحصر المقولات في الخمسة ان يقول المهية التي هي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا او غير جوهر وهو الهيئة فهي اما ان يتصور ثباتها او لا يتصور فان لم يتصور ثباتها فهي

الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة واما ان يعقل دون ذلك فاما ان يوجب المساوات واللامساوات والتجزي ولا فان اوجب فهو الكم والا فهو الكيف فالكيف قد وقع في آخر التقسيم وله مميز عن كل واحد من اطراف التقسيم فهو من حيث هو هيئة متاز عن الجوهر ومن حيث انها قارة امتاز عن الحركة ومن حيث انها لا تحتاج في تصوره الى تصور امر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الاضافة ومن حيث انها لا تحوج الى اعتبار تجزي امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع امور يفصله عن المشاركات الاربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة ثم اخذ في بيان ان متى والاين وغيرهما لا يعقل الا مع النسبة وساق الكلام في واحد واحد الى آخر هذا الكلام **بحث آخر معه** اعلم ان النسبة ليست لها استقلال المهية بحيث يمكن تعقلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب اليه ولا ايضا يمكن تجريدها في العقل عن المنتسبين وكل ما لم يمكن تجريدها لا في الخارج ولا في العقل عن شئ ولا ايضا يمكن اعتبارها من حيث هي هي معزولا فيه النظر عما عداه فلا يمكن اخذه طبيعة محمولة على جزئيات لها الا مع ذلك الشئ فالنسبة لا تكون جنسا او نوعا محمولا على ما تحتها الا ماخوذا معها جنس ما هي نسبة له او نوعه فيكون النسبة جنسا او نوعا او شخصا لا بنفسها ولا باستقلالها الا بان يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة احد هذه الامور فاذا تقرر هذا فنقول النسبة المكانية وهي الاين مثلا يجوز كونها جنسا لكل ما يوخذ معها المكان من النسب وكذا مقولة متى وهي نسبة شئ الى الزمان يصح وقوعها باعتبار الحد مع الزمان جنسا لكل نسبة يوخذ معها نوعا من الزمان فيكون تلك النسب الماخوذة مع الانواع انواعا لها وما يوخذ معها اشخاص الزمان اشخاصا مندرجة تحت مقولة متى لا تندرج تلك الاشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان فاذا لو وجد لهذه المعاني السبعة التي تحصلت باعتبارها مهيتها النسب السبع معنى جامع مشترك متواطئ داخل في قوامها لامكن القول بان النسبة جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسا فرضا للزمان والمكان ولنقل الاجزاء التي لها الاوضاع ولنفس الكيفية التي في ان ينفعل وان يفعل وكذا الجوهر باعتبار نسبة الاضافة وكذا الاطراف الملك كالقميص والعمامة ومنهم من جعل المضاف جنسا للستة الباقية النسبية والشيخ ابطل ذلك القول بان كون كل الشئ منسوبا وان استلزم كونه مضافا لكن الثاني عارض للاول غير داخل في تلك الستة فان كون الشئ في الدار مثلا هي نسبة التي هو بها اين وهذه النسبة ليست اضافة بل انما تعتبر التكرر فحدث الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو ذو اين ان يصير معقول المهية بالقياس الى ما هو فيه من حيث هو محوي وذلك حاو لا من حيث هو فقط اين بل من حيث هو محوي حاو به فيعرض له الاضافة وكما ان كون الشئ بها ضاشئ وكونه لذلك الباض شئ آخر فكذلك كون الشئ في مكان شئ وكونه مهية مقولة بالقياس الى غيره شئ آخر والاول موضوع الثاني من حيث ان يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوي وهذا معنى قولهم ان النسبة تكون لطرف واحد والاضافة للطرفين وثانيها ان لا مقولة خارجة عن هذه العشرة والشيخ احتج على ذلك بحجة ضعيفة اعترف بردائتها ولذلك طويناها فان قيل هنا امور خارجة عن العشرة كالوحدة والنقطة والآن والوجود والشيئية والحركة والاعتبارات العامة وكذلك الفصول البسيطة وكذلك المشتقات كالابيض والحار وامثالهما وكذلك الاعدام كالعمى والجهل قلنا اما الاعدام بما هي عدم فيجب خروجها لان كلامنا في الامور الوجودية وهي من جهة ملكاتها كالعلم والبصر ملحقة بالملكات بالعرض وكلامنا فيما بالذات وكذلك حكم المشتقات والمركبات لان الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن الى هذه العشرة كما ان الوجود معتبر واما خروج نفس الوجود فلان الكلام في المهيات والوجود خارج عنها كما علمت واما الوحدة فهي عندنا نفس الوجود كما علمت واما النقطة فهي عدمية واما الحركة فهي نحو من الوجود كما اشرنا اليه واما الفصول البسيطة فهي بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للمهيات النوعية واما الشيئية والممكنية من الامور الشاملة فلا تحصل لها الا بالخصوصيات قال الامام الرازي لقائل ان يقول ان الوحدة والنقطة داخلتان في مقولة الكيف لانهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور شئ خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حامله والشيخ لم يتعرض لابطال هذا الوجه اقول قد علم وجه بطلانه واعلم ان الشيخ حكى عن بعضهم ادخالهما في الكم ثم ابطل ذلك بان الكم ما يقبل المساوات والمفاوتة لذاته وذلك لا يحمل عليهما وحكى عن قوم انهم ابطلوا ذلك بان الوحدة مبدأ للكم المنفصل والنقطة مبدأ للكم المتصل والمبدأ خارج عن ذي المبدأ والا لكان مبدأ نفسه ثم ابطل هذا الابطال بان الوحدة ليست مبدأ الا لقسم من الكم وهو المنفصل والنقطة ان ثبت مبدئيتها فهي ليست ايضا مبدأ الا للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدأ لبعض الانواع ان يصير مبدأ لنفسه وحكى عن آخرين انهم يدخلونهما تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة ما من الكيف وذلك باطل لان المهية الواحدة تستحيل ان تتقوم بجنس وبما اليس ذلك الجنس والشيخ قد سلم خروج هذه الامور عن المقولات العشر وذلك لا يناقض دعوى عشرية الاجناس العالية فان الدعوى ان كل ما كانت له مهية متحصلة من جنس وفصل فهو تحت احد هذه المقولات

فالبسائط كنفس الاجناس العالية والفصول الاخيرة والانواع البسيطة والهويات الشخصية خرج جميعها عن قانون الحصر كما ان من ادعى ان اهل المدينة عشرة اقوام فاذا وجدنا اقواما بداة غير منتهين لم يقدح ذلك في دعوى عشرية المدنيين وراجعها عن كيفية انقسام هذه المقولات الى انواعها فلا بد من تحقيق ان قسمتها الى اقسامها هل هي بالفصول او بالعوارض وقسمتها الى العوارض ايضا قد يكون مطابقا للتقسيم بالفصول كما اذا قسمنا الحيوان الى قابل العلم وغير قابل العلم فانه مطابق لتقسيمه الى الناطق وغير الناطق وقد لا يكون كتقسيم الحيوان الى الذكر والانثى

الفن الاول في مقولة الكم واثبات وجودها ووجود اقسامها وعرضيتها وفيه فصول

فصل في تحديد الخواص التي بها يمكن معرفة ماهية الكم المطلق وهي ثلث الاول التقدير والمساواة والمفاوتة وهي امور اضافية لكن عروضها للاشياء من جهة انها كم او ذو كمية لا بسبب الطبيعة الجسمية العامة والخاصة الثانية قبول القسمة وهي تشتمل على قسمين احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يتوهم فيه شيئان مثلا ويتوهم ايضا لكل من الشيئين ايضا شيئان مثل الاول وهكذا لا يقف الى غير النهاية وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته ولا يوجب لحوقه للجسم تغيرا فيه وحركة مكانية والثاني حدوث الافتراق والانفكاك وهو عبارة عن حدوث هويتين للجسم بعد ان كانت له هوية واحدة من نوعهما ولا يتاتى هذا المعنى من حركة وانفعال وهذا المعنى من عوارض المادة وسيجيء عروضه للمقدار كما ستعلم في مباحث الهيولي ولكن تهيؤ المادة لقبول هذه الانقسام انما هو بسبب المقدار ولا يلزم من كون الشيء مهيئا للمادة لقبول معنى ان يكون ذلك الشيء مستعدا لذلك المعنى والا لكان كل معد مستعدا لما يعد المحل له ولا يلزم ايضا بقاء ذلك المقدار عند حصول الانقسام كما ان الحركة تعد الجسم لان يكون في مكان وهي لا تبقى مع السكون الثالثة كونه بحال يمكن ان يصير معدودا بواحد وذلك لانه قد ثبت كما سيجيء ان الجسم متصل واحد قابل لانقسامات انفكاكية غير متناهية لكن لا يجوز خروج الجميع من القوة الى الفعل فكل جسم يصح ان يجب ان يكون انقساماته غير متناهية وكلا المعنيين من عوارض المادة بواسطة المقدار فاذا تقرر فنقول كل جسم قابل للتنصيف الى غير النهاية والتنصيف في المقدار تضعيف في العدد وبالجملة كل تبعيض في المقدار تكثير في العدد والعدد غير متناه في جانب الزيادة وهو في جانب النقصان الى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان وهو متناه في طرف الزيادة ولما ظهر ان المقدار لذاته قابل للتعديد فاذن الكم مطلقا سواء كان منفصلا بالفعل كالعدد او منفصلا بالقوة متصلا بالفعل كالمقدار فانه قابل لان يوجد فيه واحد يصير هو معدودا بذلك الواحد فظهر بهذا التحقيق ان للكمية خواص ثلث لا يشاركها غيرها فبعضهم اقتصر على الاولى في التعريف فقال العرض يقبل المساواة وعدمها وهو ضعيف لان المساواة لا يمكن تعريفها الا بكونها اتحادا في الكم فيكون دوريا وبعضهم من ضم اليها الخاصة الثانية وهي قبول القسمة وهو خطا لانه تعريف بالاخص حيث ان قبول القسمة من عوارض المتصل لا المنفصل الا بالاشتراك الاسمي فالاولى ما فعله الشيخ فعرفه بانه الذي بذاته يمكن ان يوجد فيه شيء واحد عاد فهذا صحيح لا يختلف في المتصل والمنفصل وليس فيه دور لان الواحد يستعمل فيه وهو مساوق للوجود غني عن التعريف كذلك العد غني عنه

فصل في الفرق بين المقدار والجسمية وذلك من ستة اوجه اربعة منها مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى فالاول ان الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة باقية بحالها كالشمعة المتشكلة باشكال مختلفة يتوارد عليها الابعاد الطولية والعرضية والعمقية مع اثبات ذاتها في حد جسميتها فيدل على كون تلك المقادير زائدة على الجسمية فان قيل الجسم الكروي اذا تكعب لم يتغير مقداره اذ هو مساو لما كان اولا في المساحة فنقول انك ستعلم ان المساوي قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة وان امثال هذه الاشكال المختلفة لا مساوات لها بالحقيقة الا بالقوة والذي بالقوة ليس بموجود بعد والوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وهذا المسلك لا يحتاج الى تعاقب المقادير على الجسم الواحد اعترض صاحب حكمة الاشراق بانه كما ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير فهي كذلك مشتركة في كونها متقدرة فان اشتراكها في الجسمية و اختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم ان يكون اختلافها في المقادير المخصوصة اعراضا زائدة على متقدريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا اخر وذلك محال والا لزم التسلسل المحال كما يظهر بادنى تامل فكما لم يلزم بل بطل ان يكون اصل المقدار موجودا مغايرا للمقدار المخصوص الا في الذهن بحسب التعيين والابهام فكذلك جاز ان يكون الاجسام مشتركة في الجسمية ومتمايزة بمقاديرها المخصوصة وان لم يكن المقدار موجودا مغايرا للجسمية اقول هذا البحث قوي جدا وستعلم وجه انحلاله الوجه الثالث ان الاجسام صح ان يكون بعضها مقدرا للبعض عادا له وبعضها متقدرا معدودا بالاخر فالمقدر العاد في اكثر الامر يجانس المتقدر المعدود فليت المقدرية والمعدودية نفس الجسمية التي يستحيل ان يحاذي فيها جسم جسما والايراد المذكور متوجه عليه ايضا الوجه

الرابع

الرابع ان الجسم الواحد بعينه يزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا لوقوع خلا فيه لاستحالته ويتبدد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه او زوال الخلا كان فيه وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالتين فهو مغاير للمقادير وهذه الحجة ايضا مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى لابتنائها على التخلخل والتكاثف على نفسه الوجه الخامس ان وجود السطح من توابع المادة على ما ستعلم البرهان عليه وتابع المادة ليس نفس الجسمية لانها مقومة اياها متقدمة عليها بالعلية فاذن السطح مغاير للجسمية واذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارضه على وجه اولى والسادس ان الخط والسطح غير داخلين في معنى الجسم لان من عقل او فرض جسما غير متناه فقد عقل وفرض جسما لا حسا لا جسما لكونه محالا فلما صح انفكاكهما عن الجسم الذي وان لم ينفكا عنه بسبب غير الجسمية فثبت مغايرتهما اياه وربما انفك الخط والسطح انفكاكا عن الجسم بل عن البسيط في الوجود كما في الكرة الساكنة واما الكرات المتحركة دائما التي تعينت فيها مناطق ومحاور فان الجسمية فيها متقدمة على حركاتها المتقدمة على تعين الدوائر والخطوط بها ان تقوم الجسمية بها والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال ولقائل ان يقول ما ذكرتموه منقوض بالهيولي والصورة فانهما داخلتان في قوام الجسم وقد لا يعلمها من علم الجسم والذهول عنهما عند العلم بالجسم لا ينافي كونهما مقومين له فكذلك ههنا والجواب انه من علم الجسم جوهرا مركبا من الجواهر الفردية فلم يعلم حقيقة الجسم ومن علمه جوهرا متصلا بلا مادة فلم يعلم حقيقته وان كان علما ناقصا ومن علمه مادة بلا صورة فما علمه بالحقيقة ثم من جعل المقادير مقومة للجسم جعلها من باب الصورة لا من باب المادة وايضا لا ما نحن ان يكون الهيولي مجهولة عندما يكون الصورة معلومة لاجرم وجب تغايرهما فكذا اذا علمنا الجسمية وشككنا في وجود السطح كان وجوده مغايرا لوجود الصورة

حكمة مشرقية ان الذي افاض علينا من بحر فضله معرفة المقادير التعليمية للجسم الطبيعي هو انا مهدنا اولا ان كل ما هو داخل مع شيء اخر في حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون بينهما احدهما مقوما له ومكملا بعينها مبادي ومقومات ومكملات للاخر ايضا وكذا اقسام احدهما يدخل في اقسام الاخر فاذن لو كانت الجسمية عين المقدار لكان تحصل احدهما تحصل الاخر ولا شبهة في ان الجسمية بالمعنى الذي هو جنس يفتقر الى المقومات فصلية ومع انضمامها الفصول الاولية قد يحصل لها انواع اضافية هي ايضا اذا اخذت من حيث هي هي بلا شرط يكون معاني غير تامة مفتقرة الى فصول اخرى بعد تلك الفصول وهكذا الى ان ينتهي الى انواع محصلة لا يتصور تحصل بعدها والجسمية بالمعنى الذي هو مادة يفتقر الى صورة كمالية كالعنصرية وبعد انضمامها الى اخرى كالنمية واخرى كالحساسة واخرى كالناطقة ثم هذه المبادي والمقومات التي في السلسلتين كلها من الاحوال والكمالات التي كان الافتقار اليها في تحصيل الموجود بما هو موجود او في الجوهر بما هو جوهر او في الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل او في الجوهر المنفعل المتكيف بالكيفية المزاجية بما هو ذو مزاج او في النامي من حيث نموه او في الحيوان من جهة حيوانيته واما المقدار المطلق الجنسي فاذا احتاج الى معنى فصلي يجب ان يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم يتحصل اولا بكونه جسما تعليميا وسطحا وخطا فانها من العوارض الاولية للمنقسم من حيث هو منقسم انه هل يقبل في جهة فيتحصل خطا او في جهتين فيتحصل سطحا او في جهات فيتحصل جسما وكذا لكل منها اذا تحصل تحصلا اخر يجب ان يكون تحصله من باب المعاني والكمالات التي تلحق المقادير بما هي مقادير متصلة كانت او منفصلة كالطول والقصر كالعادية والمعدودية والتشارك والتباين والمنطقية والاصمية وغير ذلك واللازم باطل فكذا الملزوم وبهذا يعلم وجه اندفاع الاشكال الوارد على الوجه الثاني والثالث جميعا

فصل في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل وتقسيم المتصل الى انواعه وان المنفصل هو العدد لا غير وفي بطلان القول بان القول كم منفصل فنقول يطلق لفظ المتصل لمعنيين حال المقدار في نفسه وحاله بالاضافة الى مقدار اخر فالاول فصل الكم وله تعريفان احدهما كون الكم بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك والحد المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية لاخر وثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية بالقوة والمنفصل يقابله في كلا المعنيين والثاني وهو المعنى الاضافي هو ايضا على وجهين احدهما كون المقدارين نهايتهما واحدة كخطي الزاوية وكقطعي الجسم الابلق وثانيهما كون المقدار بين نهاية احدهما ملازمة لنهاية الاخر في الحركة والمنفصل ايضا يقابله فيهما جميعا اذا تقرر هذا فنقول الكم المطلق ينقسم الى متصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابله والمتصل اما ان يكون ثابت الذات قار الاجزاء او لا يكون الاول هو المقدار المنقسم الى ما له امتداد واحد وهو الخط او ما له امتدادان متقاطعان على القائم وهو السطح ويقال له البسيط او له امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم وهو الجسم التعليمي وهو اتم المقادير لقبوله القسمة الى جهات ثلث ويقال له الثخين والتجزي لانه حشو ما بين السطوح والعمق لانه ثخن نازل من فوق والسمك لانه ثخن صاعد من اسفل وقد ترسم المقادير الثلثة على وجه اخر غير ما خرج من هذا التقسيم فيقال الخط ما يرتسم من حركة النقطة والبسيط والسطح ما يرتسم من حركة الخط خلاف ما اخذ امتداده والجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعا او انحطاطا وستعلم انه مجرد تمثيل

لا تحقق فيه أما المتصل الذي لا يكون له قرار الذات فهو الزمان وتحقيق ماهيته واحكامه موكول الى مباحث الحركة لشدة تعلقه بها فظهر ان اقسام الكم المتصل اربعة الخط والسطح والجسم والزمان ومنهم من ظن ان المكان قسم خامس وهو باطل بل هو قسم من السطح مع اضافة الى المحوي عند القائلين بكونه سطحا وسيأتي تحقيق القول بالمكان وأما الكم المنفصل فهو العدد اما كميته فلكونه لذاته متعددا بواحد فيه او ليس فيه واما انه منفصل فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك فانك اذا قسمت العشرة الى ثلاثة وسبعة لم تجد حدا مشتركا بينهما والا فان كان منها بقي الباقي تسعة وان كان من خارج كانت الجملة احد عشر ومن المحال ان يوجد كم منفصل غير العدد لان المنفصل قوامه من المتفرقات وقوامها من المفردات وهي احاد وكل واحد فالواحد اما ان يوخذ من حيث هو واحد او يوخذ بانه شيء معين كانسان او حجر فذلك الشيء واحد والوحدة نفس الواحد بما هو واحد لا بما هو ذو خصوصية انه لا مدخل للخصوصية في كون الشيء واحدا كما علمت في باب الوجود فلا شك في ان الوحدات هي التي يتألف منها الذات لها كمية منفصلة وكم منفصل لذاته يكون عددا يبلغ تلك الوحدات دون الحوامل للوحدات فهي حاملة للعدد بالعرض وبهذا التحقيق ظهر فساد مذهب من ظن ان القول كم منفصل وجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين قار وهو العدد وغير قار وهو القول واستدل عليه بان القول مركب من المقاطع ويتقدر بجزء فهو كم بالذات بل يجوز ان يكون له حقيقة اخرى وقد عرض له مقدار او عدد وصار بسببه يعده والمقطع حرف ليس جزء منه الا انه واحد والقول كثير فلم خاصية الكمية لكونه ذا كثرة لا لذاته كما ان للمقطع خاصية الوحدة لكونه ذا وحدة فاذا لم يلتفت الى العارض والتفت الى انه من حيث هو كيفية محسوسة لم يكن القول كمية ولا كما ولا المقطع وحدة ولا واحدا والا لكانت الاشياء كلها بالذات واما الثقل والخفة فالذي في تكميتهما امران احدهما قبولهما المساواة وعدمها والثاني قبولهما للتجزية وكلاهما باطل اما الاول فلان المساواة في الكم هو ان يفرض لشيء حد ينطبق على حد شيء اخر وينطبق كليته على كلية الاخر فان انطبق الحدان الاخران قيل انه مساو وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه زائد وللاخر انه ناقص وهذا مما يستحيل ثبوته فيهما لان الثقل قوة محركة اما طبيعية وهي من باب الجوهر او الميل الذي هو العلة القريبة للحركة وهو من باب الكيف ومع ان يقع شيء تحت مقولتين بالذات بل لا بد ان يكون احدهما بالعرض واما الثاني فلان قبول التجزية كما يقال ثقل هذا نصف ثقل ذاك وهو بسبب ان حركته في الزمان من نصف المسافة للاخر او في المسافة في نصف الزمان للاخر فعروض هذا المعنى بسبب تاثره في الحركة المتعلقة بالمسافة والزمان

فصل في تقسيم اخر للكم وهو التقسيم الى ذي وضع وغير ذي وضع والوضع يطلق على معان يشترك احدها كون الشيء مشارا اليه بالحس او بالقوة والاشارة تعيين الجهة التي يختص الشيء من جهات هذا العالم كما في الشفاء وبهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع وثانيها معنى اخص من هذا المعنى وهو كون الكم بحيث يمكن ان يشار الى جهته وثالثها معنى يشتمل عليه مقولة من التسع وهو حالة الجسم من جهة نسبة اجزائه بعضها الى بعض في جهاته وهذا الوضع لا بالحقيقة الا على الجواهر المادية والمعنى الثاني فصل الكم وكانه منقول من المعنى الثالث الذي هو جزء المقولة فكانه لما كان وضع الجسم الذي هو من باب الجوهر انما هو بسبب حال اجزائه بعضها عند بعض ظن ان ذلك لم يتقيد بانه اذا اعتبر في الجسم الذي من باب الكم ولا السطح ولا الخط فهذا المعنى كالمناسب لذلك المعنى فسمي باسمه واذا علمت ذلك فنقول الكم اما ان يكون ذا وضع او لا يكون والكم ذو الوضع ثلاثة الخط والسطح والجسم والباقي غير ذي وضع اما الزمان فظ لعدم الاقتران بين اجزائه واما العدد فلعدم اتصال اجزائه مع انها ثابتة وتوهم بعضهم ان الجسم المتحرك لا وضع له والشيخ ابطل هذا الوهم بانه ان عني الوضع الذي من المقولة فربما اوهم صدقا وليس كذلك فانه فرق بين ان لا يكون للشيء وضع وبين ان لا يكون له وضع قار كما انه فرق بين ان لا يكون في اين وبين ان لا يكون في اين قار وكما ان الحركة عند التحقيق لا تخرج الجسم عن ان يكون الجسم في اين وان اخرجته عن ان يكون ذا اين قار فكذلك حال الحركة بالقياس الى الوضع لكن الوضع الذي يعتبر في مقولة الكم غير ذلك الوضع وهو غير متغير ولا متبدل في الجسم المتحرك وان تحرك فان الحركة لا تعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذي هو في الكم فان نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد محفوظة وان كانت الحركة لا تحفظ نسبة الاجزاء الى جهات العالم ومن عادة القوم ان يذكروا ههنا معاني الطول وهي ثلاثة ومعاني العرض وهي اربعة ومعاني العمق وهي ايضا اربعة لكن اخرنا ذكرها الى مباحث الجسم الطبيعي لانه يقتضيه وهي انه ان اريد بالطول والعرض والعمق المعنى الاول اعني نفس الامتدادات فهي كم بالذات من نوع الخط ولجهة اليه وان اريد سائر المعاني فهي كميات ماخوذة مع اضافات لا تخرج مفهومها عن امور طبيعية نذكرها في مباحث الجسم الطبيعي ان شاء الله

فصل فيما ليس بكم بالذات وانما هو متكمم بالعرض وهو على وجوه اربعة فاولها ان يكون امرا موجودا في الكم مثل الامور التي عددناها وثانيها ان يكون الكم موجودا فيه وذلك اما متصل او منفصل فالمنفصل يوجد في المفارقات والماديات واما المتصل فيوجد في الماديات وهو ظاهر وفي المفارقات عند من ذهب الى ان في الوجود عالما مقداريا غير هذا

العالم المادي وقد يكون المتصل بالذات متصلا ومنفصلا بالعرض كالزمان مثلا متصل بالذات وبالعرض من جهة المسافة ومنفصل بالعرض بحسب انقسامه الى الساعات والايام اذ لا امتناع في كون الشيء تحت مقولة ثم يعرض له شيء من تلك المقولة واما المتصل الغير القار بالعرض فهو كالحركة ولذلك يوصف باوصاف المقادير من الطول والقصر والمساواة واللامساواة من جهة الزمان وقد يوصف بهذه الاوصاف من جهة المسافة ايضا وثالثها ما يكون كمه بسبب حلوله في المحل الذي حصل له الكم كما يقال للسواد انه طويل وعريض وعميق بسبب حلوله في محل الكم ورابعها ان يكون قوى مؤثرة في اشياء فيقال عليها الكم بالذات فيقال للملك القوي انها متناهية او غير متناهية لا لان نفس القوة كذلك بل باعتبار الخلاف ظهور الفعل عنها شدة او عدة او مدة والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما ان الزيادة في الشدة يوجب انتقاصا في المدة والثاني ان الذي يتفاوت فيه القوى بحسب الشدة ربما لا يتفاوت فيه بحسب المدة اذا وقع الفراغ عن تعريف الكم واقسامه الاولية فلنشرع في ذكر احكامه واقسامه

فصل في ان الكم لا ضد له اما المنفصل فلوجوه احدها ان كل عدد يتقوم بالاكثر منه ويتقوم بالاقل منه والضدان لا يتقوم احدهما بالاخر ولا يتقوم به وثانيها انه لا يوجد بين عددين غاية الخلاف لكونهما غير واقف الى حد يقبل الزيادة والاثنان وان كانا في غاية الخلاف بالقياس الى الالف مثلا لا يكون ضده لان التضاد من الجانبين لكن الالف ليس ضدا له لانه ليس في غاية البعد وثالثها ان اتحاد الموضوع القريب والتعاقب عليه شرط المتضادين وليس العدد كذلك فان الثلاثة مثلا عبارة عن جميع وحدات يتقوم صورتها باجتماع وحدة ووحدة ووحدة ويستحيل عروض الاثنينية لموضوعها القريب بعينه الا بان يفسد والا فموضوع الاثنينية غير موضوع الثلاثة واما المتصل فليس المقادير الثلاثة الاجسام والسطوح والخطوط بعضها مضادا للاخر لثلثة براهين ايضا الاول انه لا منها اما قابل للاخر او مقبول له والمقبول لا بد وان يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده والثاني انه لا يوجد مقدار في غاية البعد عن الاخر والثالث ان موضوعها القريب ليس متحدا

شكوك وازالات س الزوجية كمية مضادة للفردية ج انها ليست من باب الكم لعدم قبولها المساواة والقسمة لذاتها بل هي من باب الكيف ولان الفردية ليست وجودية فالتقابل بينهما بالعدم والملكة دون التضاد ولان موضوعها ليس واحدا س الاستقامة والانحناء كيفيتان متضادتان ج هما من باب الكيف وايضا هما فصلان لا يمكن تبدل احدهما بالاخر الا بتبدل المحل فالخط المستقيم لا يصير منحنيا الا بانعدام السطح الذي فيه فلا يمكن تعاقبهما على محل وهو شرط التضاد س المتصل ضد المنفصل مع انهما كميتان ج هما فصلان لنوعي الكم والفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب الماهية وان اندرج تحته بالوجود فلا يكونان من اقسام الكم بالذات بل بالعرض على ان احدهما عدمي اذ الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا بحسب نوعه كالعناصر او جنسه كالفلك س المساوي ضد المتفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكلها كميات ج هذه اضافات في كميات لا انها في انفسها وبهيآتها كميات على ان امثال هذه المعاني يستحيل عروض التضاد لها كما استعلم في باب المضاف س المكان الاعلى ضد المكان الاسفل ج موضوعهما القريب ليس واحدا بالذات وامتنع تعاقبهما على موضوع واحد ثم الحصول في الفوق والحصول في السفل متضادان وهما غير المكان وايضا المكان بما هو مكان ليس بفوق ولا تحت لانهما اضافتان فالفوق فوق بالقياس الى ما تحته وكذلك العكس والامور الاضافية امتنع عروض التضاد لها

فصل في ان الكم لا يقبل الاشتداد والتضعف قالوا الفرق بينهما وبين الازدياد والنقص من وجهين احدهما ان الزائد على شيء في الكم يمكن ان يشار فيه الى مثل وزيادة ولا اشد من حرة في الكيف لا يمكن فيه ذلك اقول ولاحد ان يجيب عنه بان هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما في حد نفسه فان الكم في حد نفسه بحيث يمكن ان يشار فيه الى شيء وشيء اخر مباين له في الوجود او الوضع والكيف ليس كذلك ثم ان فضله شيء على اخر من نوعه او جنسه يجب ان يكون بشيء من بابه فلا جرم كان الافضل في الكم بامر متميز في الاشارة بخلاف الافضل في الكيف لا لان طبيعة الاشتداد اقتضت ذلك الثاني ان التفاوت بالازيد والانقص غير منحصر والتفاوت بالاشد والاضعف منحصر بين طرفي الضدين فان بينهما غاية الخلاف اقول و ايضا فرق بمعنى خارج عن الازدياد والاشتداد بل هذا الفرق راجع الى ماهية الكم وماهية الكيف حيث لا ينتهي احدهما في الزيادة وينتهي الاخر فيهما مع ان الزيادة معنى واحد فيهما جميعا اللهم الا ان يصطلح بان يسمى احد الاستكمالين بالزيادة وثانيهما بالاشتداد فيكون مجرد تسمية قال الشيخ في الشفاء بعد ان حقق ان لا تضاد في الكم وكذلك في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد لست اعني بهذا ان الكمية لا تكون ازيد من كمية او انقص ولكن اعني ان كمية لا تكون اشد وان يدعى انها اكمية من اخرى مشاركة لها ولا خط اشد خطية اي اشد في انها ذو بعد واحد من اخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد من اخر اعني اطول الاضافي اقول وهكذا حال الكيف عندهم فان سوادا

لا يكون اشد في انه سواد من آخر لكن وجود هذا اشد واكمل من وجود ذاك كما ان وجود الخط الطويل اكمل من القصير فالتفاوت في مثل هذه الامور يرجع الى اختلاف حال الوجودات دون الماهيات عندنا والوجود بذاته اشد واضعف واتم وانقص كما علمت واعلم ان هذين الوصفين اعني نفي التضاد ونفي الاشتداد والتنقص ليسا من خواص الكم فان الجوهر لا ضد له وكذا بعض اقسام الكيف لا ضد له وانما الخواص المساوية للكم هي الثلاثة المذكورة اولا وخاصة رابعة وهي قبول النهاية واللانهاية فلنتكلم فيه **فصل في اثبات تناهي الابعاد** وعليه براهين كثيرة نذكر منها ثلثة الاول وهو المعول عليه انه لو وجد ابعاد غير متناهية لاستحال وجود حركة مستديرة لانا اذا فرضنا خطا غير متناه وكرة خرج من مركزها خط موازٍ لذلك الخط فاذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط الغير المتناهي بعد ان كان موازيا له فلا بد في الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها اول المسامتة ولكن ذلك مح لانه لا نقطة في ذلك الخط الا وفوقها نقطة اخرى وامكن وقوع الخط الخارج من مركز الكرة بحيث يكون مسامتا لكل واحدة من تلك النقطة والمسامتة مع النقطة الفوقانية ابدا قبل المسامتة مع التحتانية لان المسامتة مع كل منها بميل خاص عن موازاة ذلك الخط ويحصل زاوية خاصة بين الخطين او بين الخط الموازي وموضع ميله لانهما كالمبادلتين المتساويتين دائما فلا جرم لا يحصل مسامتة مع نقطة بزاوية الا ويحصل قبلها مسامتة اخرى بزاوية اقل مع نقطة فوق تلك النقطة وهكذا ولما كانت النقط غير متناهية استحال ان يكون هناك نقطة هي اول نقط المسامتة لكن التالي محال لان هذه الحركة حادثة ولها ابتداء بمعنى الطرف وان لم يكن لحدوثها اول لكن حدث فيه وليس لتلك النقط المتصلة اول لا بمعنى الطرف ولا بمعنى آخر **شك واندفاع** ومن اكابر المتاخرين من قدح في هذا البرهان بان حدوث زاوية المسامتة كسائر الزوايا من الامور التي لا اول لزمان حدوثها فلا يجب ان يكون لنقط المسامتة نقطة اولى كما لا يكون للزوايا التي بازائها زاوية اولى اذ كل زاوية حدثت بالحركة في آن فزاوية اخرى اقل منها قد حدثت في آن قبل ان حدثتها فلا زاوية توصف بالاولية المطلقة عند ميلان احد الضلعين عن الآخر بعد انطباقهما فكذا لا نقطة في الخط الغير المتناهي توصف بانها اولى نقط المسامتة اقول هب ان الزاوية ليس لها اول آن يكون حدوثها بالحركة فيه لكن لها حد اول يبتدئ وجودها منه منعطفا الى كسائر الامور التدريجية الحصول فعلى هذا ان حدثت زاوية المسامتة تدريجا كان يجب حدوث خط من ميلان نقطة التقاطع الذي بين الخط الغير المتناهي والخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطة السيالة بل للخط الذي حدث من سيلانها بل لذلك الخط المفروض اولا اول بمعنى طرف يبتدئ منه النقط المتصلة السمية وان لم يكن لها وللخط المذكور اول بالمعنى الآخر يعني اول الآنات الذي حدثت فيه او وما بازائها من النقط البرهان الثاني لو كانت الابعاد غير متناهية لجاز ان يخرج امتدادان عن مبدء واحد كما في مثلث لا يزال البعد بينهما الى غير النهاية فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المتناهي فيكون غير متناه ايضا مع كونه محصورا بين حاصرين هف وهذا هو المسمى بالبرهان السلمي وقد شرحناه وما يرد عليه وما يمكن الذب عنه في شرح الهداية البرهان الثالث نفرض بعدا غير متناه اما من الطرفين او من طرف واحد وعلى التقديرين نفرض فيه حدا وليكن ج وحدا آخر وهو د فيكون خط ج ب الغير المتناهي في طرف ب ازيد من خط د ب الغير المتناهي في طرف ب بمقدار ج د فاذا فرضنا انطباق نقطة د على نقطة ج فلا يخلو اما ان يمتدا معا الى غير النهاية فيكون الزائد مثل الناقص وهو ممتنع او يقصر د ب عنه فيكون متناهيا في طرف ب منقطعا وجب ازيد من د ب بمقدار ج د المتناهي فيكون المجموع اعني ج ب متناهيا في جهة ب وهو المط قال الامام الرازي وعلى هذا البرهان شك بعسر حله وهو تطبيق نهاية الناقص على نهاية الزائد انما يمكن على احد وجوه ثلثة احدها ان يتحرك الناقص بكليته الى جهة نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته او يتحرك الزائد بكليته عن جهة نهايته حتى ينطبق النهايتان وثانيها ان يزداد الناقص او ينتقص الزائد حتى يتطابقا في الطرف وثالثها ان يكونا بحالهما ولكنه يوضع نهاية الزائد على نهاية الناقص وح يظهر في الزائد فضلة لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى متجافيا عنه ثم لا يزال تنزيد تلك الفضلة من جانب الى جانب حتى يظهر من الطرف الآخر ثم قال فادعاء التطبيق على الوجه الاول مصادرة على المط لان الحركة غير ممكن فيما لا يخ مكان وبالوجه الثاني لا يلزم منه مح اذ كل منهما بعد النمو والذبول صار مساويا للآخر وبالوجه الثالث للخصم ان يقول يبقى تلك الفضلة ابدا مع لا تناهي الخطين ولا ينتهي الى حيث تزول فاذا هما ممتدان الى غير النهاية ولا يلزم منه جعل الناقص مساويا للزائد لان تلك الفضلة موجودة ابدا اقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الانحاء الثلثة جائز مفيد للمط اما على الوجه الاول فحركة الكل الى الزائد وان سلم انه غير ممكن لكن حركة الجزء اي الناقص ممكن فانه يتصور فيه ان يخلي مكانا ويشغل غيره واما على الوجه الثاني فلان التطبيق وان حصل بعد ازدياد الناقص وانتقاص الزائد لكن يبقى ما هو المط لان تلك الزيادة او ذلك النقصان بقدر خط ج د فالخط الزائد اذا صار بعد نقصانه مقدار ...

عنه ساويا للمتناهي كان متناهيا لا محة واما على الثالث فتلك الفضلة المتجافية قدر متناه لانه بما ينقص منه مقدار ج د فاذا حصل التطبيق فيما سواها مع المتناهي نعلم تناهي البعد المشتمل على تلك الفضلة وعلى ما سواها وههنا براهين كثيرة تركنا ذكرها مخافة الاطناب والاسهاب لان المط حاصل بما دونها **اشكالات وانحلالات** فلنذكرها على صورة السؤال والجواب س الانسان كما يشهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين في زمان واحد كذلك يشهد بامتناع انتهاء هذه الابعاد الى منقطع لا يتجاوزه فالحكم بامتناعه يوجب الشك في الاوليات ج لعل ذلك من بديهة الوهم ولا نم ان الجزم به كالجزم في الاوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا نم ان الوهم جازم بوجود بعد غير متناه غاية الامر انه يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد آخر س انا لو وقفنا على طرف العالم فهل يمكن له مد اليد الى خارج العالم او لا يمكن فعلى الاول يلزم الخلف لوجود البعد الخارج عن جميع الابعاد وكذا على الثاني لوجود جسم يمنع عن ذلك ج لا يمكنه ذلك لا لوجود مانع مقداري عنه بل لفقد الشرط بل الشروط فان الجسم الذي هناك ليس في طبعه حركة مكانية بل حال الرجل هناك يشبه باحوال عالم المثال س ان العالم لو كان متناهيا فلو قدرنا ازيد مما هو عليه الآن بذراع كان حجمه اوسع من هذا الحجم ولو قدرنا ازيد بذراعين لكان اوسع من ذلك الاوسع وهكذا فخارج العالم احياز وجودية هي مقادير او ذوات مقادير ج هذا مجرد امر وهمي لا حاصل له في الوجود فلا عبرة به س الجسمية حقيقة واحدة كلية غير مقتضية لانحصار نوعها في شخصها كما دل عليه الحس والبرهان جميعا وجزئيات كل كلي غير متناهية عند العقل بحسب القوة وليس بعضها اولى بالامكان عن بعض لان الامكان اذا كان من لوازم الماهية كان مشتركا بين افرادها جميعا فاذن في الوجود امكان اجسام غير متناهية فهي موجودة لان الواجب عام الفيض ولا يستحيل انه تام فيجب الايجاد ج الموانع قد تكون في خارج الماهية لعدم انحصار المانع فيما هو من لوازم ماهية الشيء فان الجسمية وان لم يمنع من الكثرة فالوجود الصوري الذي للفلك يمنع ان يكون نوعه الا في شخص واحد س هذا يشكل في جزء من اجزاء الفلك حيث طبيعته طبيعة الكل فكانت الكثرة والكلية امرا حاصلا للطبيعة بالقياس الى اجزائه فيحصل عدم التناهي في اعداد ما يشاركه تلك الاجزاء ج ان جزء الفلك ليس بفلك اذ الفلك بما هو فلك لا جزء له مقداريا لانه حيوان يتقوم مادته بصورة نفسانية لا جزء لها بحسب المقدار وطبيعة الفلك ونفسه شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار انما الاجزاء المقدارية لجسمية الفلك بالمعنى الذي هي مادة لا بالمعنى الذي هي جنس س الزمان لا بداية له ولا نهاية له فلا يكون للكون بداية ونهاية فيجب في الوجود مادة غير متناهية ج لا تناهي الكون غير مستلزم للا تناهي المادة لان الجسم الواحد قد يتشكل باشكال مختلفة في احوال مختلفة س المقدار كالعدد في قبول اللا تناهي في العظم كالصغر في قبوله اللا تناهي ج هذا مجرد قياس بلا جامع فلا يفيد وبها نضلا عن الظن فكيف باليقين س كما ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى ما لا يوجد اصغر منه وان كانت الانقسامات كلها لا تخرج الى الفعل كذلك لا ينتهي في العظم الى ما لا اعظم منه وان امتنع وجود عظيم غير متناه ج ذكر الشيخ ان هذا يصح من وجه ولا يصح من وجه اما الصحة فلانك ان تقسم ذراعا الى نصفين ثم تضعف النصف وتضم نصفه الى النصف الآخر ثم تضم نصف الربع الى ذلك المجموع وهكذا فلا تزال تزيد من هذا الناقص وتزيد في ذلك الزائد الى غير النهاية ومع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع الى حد كله واما عدم الصحة فان وصول الجسم الى كل حد في العظم والنمو مستحيل وليس ذلك كالصغر لعدم الحاجة ههنا الى شيء خارج عن المقسوم كما هناك فان الزائد اما بسبب مادة تضم او بالتخلخل وعلى التقديرين يوجب مواد جسمية غير متناه او حجم غير متناه وكلاهما مح س الحركة موجودة عند الحكماء وحركة الفلك غير متناهية عندهم وكل جزء من اجزاء الحركة وهي متباينة الوجود يتحد مع جسم ومسافة فهي توجد اجسام بلا نهاية ج هذا غير مستحيل عندهم انما المح وجود اجسام غير متناهية في زمان واحد لا في ازمنة غير متناهية س ما ذكرتم من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة من الابدان من زمان الطوفان الى ما مضى فانها اقل من المفارقة من هذا الزمان الى ما مضى مع كونها غير متناهية ج فان الحكماء كل كثرة لها اجتماع وترتيب في الطبع او في الوضع فدخول اللا نهاية فيها ممتنع واما اذا لم يجتمع كالحركات والآنات او اجتمعت ولا ترتيب لها لا في الطبع كالعلل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير فاحتمالا الزيادة والنقصان فيها لا يوجب التناهي وقد كان على كثير من اهل النظر هذا اذ لم يشترطوا في احتمالها اللا تناهي امكان المطابقة فصار ذلك شبهة عظيمة وقعوا بسببها في ضلالات كثيرة فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار البدن اذ لو بقيت لكان عددها كعدد الابدان غير متناهية اذ لا اولوية للبعض بالبقاء ولبطلان التناسخ ومنهم من ذهب الى حقية التناسخ ليكون اعداد النفوس متناهية وهي متكررة الرجوع الى ابدانها ومنهم من ذهب الى وجوب تناهي الحركات والانفعالات وان اوجب التعطيل في صنع الله وجوده حذرا من ارتكاب القول بعدد غير متناه في الانتظام او في الابعاض

من الوجوه كل ذلك لاجل اعتقادهم بان كل ما يحتمل الزايد والناقص فهو متناه والذي يكشف عن الشبهة ان العلم بان كل ما يحتمل الزيادة والنقصان يكون متناهيا اما من البديهيات او من النظريات والاول باطل والا لم يقع الاختلافات فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم ان اجزاء الجسم غير متناهية بالفعل ومنهم من ذهب الى ان العالم من اجزاء كرية الشكل لا نهاية لها ومنهم من قال بالخليط الغير المتناهي والمسلمون اتفقوا على ان معلومات الله ومقدوراته لا نهاية لها ومنهم من ذهب الى ان انواع الاكوان المقدورة لله تعالى غير متناهية والجزء الذي لا يتجزى عندهم يمكن حصوله في احياز غير متناهية مع ان الالوف الغير المتناهية اكثر من الاحاد الغير المتناهية بالضرورة والحركات المستقبلة سيما حركات اهل الجنة غير متناهية مع ان كلا من هذه الامور قابل للزيادة والنقصان واذا ضممنا هذه المعتقدات مع اعتقاد الفلاسفة صار اجماعا منعقدا بين العقلاء على ان الغير المتناهي ما يجوز ان يقبل الزيادة والنقصان فكيف يكون العلم بامتناعه بديهيا فاذن هذه القضية لا يمكن الجزم بها الا بالبرهان وذلك البرهان لا يتقرر الا فيما يحتمل التطبيق وبيانه ان الموجب للتناهي هو انه يجب انتهاء الناقص الى حد لا يبقى منه شيء بازائه من الزايد بعده وهذا انما يجب ان لو تعذر وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابلة جزئين من الزائدة والا لم يجب انتهاء الناقص الى حد لا يكون بعده للزايد شيء بازائه منه وذلك فيما يحتمل الانطباق وفيما يمتنع انطباق جزئين من احد الجملتين على جزء واحد من الاخرى كاستحالة وقوع جسمين في حيز واحد وكاستحالة وقوع علة ومعلول في مرتبة احديهما فلاجرم اذا اشتغل جزء من احديهما بمماسة جزء من الاخرى استحال ان يشتغل بمماسة جزء اخر من الاخرى وهذا يوجب انتهاء الناقصة الى حد ينقطع ويبقى بعده من الزائدة شيء هو مقدار الزائدة او عدده واما الامور التي لا انطباق بينها الا بالطبع ولا بالوضع بل بالجعل فقط فكلما يجعل الوهم من احد الجملتين بقوته الخيالية بازاء الاخرى من الاخر يكون عددا متناهيا لكن يمكن ان يبقى من الجملتين ما لا يقوى الوهم بل العقل على استحضاره الا ان عقولنا ونحن في هذه الدار لا تقدر على افعال وانفعالات غير متناهية فلم يظهر الخلف في البواقي الا بهذا الشرط واما الشرط الاخر وهو الحصول فستعلم **هداية في تحقيق معنى** اللانهاية في الحوادث الماضية والمستقبلة اما الماضية فاذا قلنا للاشخاص الماضية انها غير متناهية فمعناه اما ان كل واحد من الاشخاص غير متناه وهو ظاهر البطلان واما ان الجملة حال الاجتماع لها عدد غير متناه فهذا اما بحسب الوجود او بحسب الوهم وكل منها اما بمعنى العدول او بمعنى السلب فهذه اربعة اقسام اما الاول وهو كقولنا جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه فباطل لان موضوع القضية امر غير موجود وممتنع الوجود لان جملة اشياء كل منها لا يثبت مع الاخر استحال وجودها كيف والجملة بما هي جملة لو كانت موجودة فاما في الماضي او في الحال او في الاستقبال او في كل الازمنة وكل هذه الاقسام الاربعة باطلة ضرورة وكذا القسم الثاني وهو ان جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه في الذهن باطل لان الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل فثبت ان موضوع هذه القضية ممتنع الوجود في الاذهان وفي الاعيان فيستحيل ان يحكم عليه بالاحكام الثبوتية والعدولية الا ان يقال ان المتوهم من جملة الاشخاص الماضية بحيث اي عدد لحظته تجد غيره حاصلا فيه ولا ينتهي في الحساب الى واحد غير مسبوق بغيره واما القسم الثالث فهو صحيح اذ الحكم السلبي لا يقتضي وجود الموضوع فصح الحكم بان ليست الاشخاص متناهية الى عدد ويكفي لصحة هذا الحكم ان يتصور الاشخاص بوجه اجمالي وكذا القسم الرابع وهو الحكم السلبي بحسب الوهم بان يقال كل المتوهم العقل من الاشخاص الماضية فليست مما لا يمكن الزيادة عليه واما النظر في الحوادث المستقبلة فاما في وجودها واما في تناهيها اما النظر في وجودها فلا شك انها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان كل واحد ممكن الوجود في وقت لا ان الجميع ممكن وجودها في وقت واما النظر في تناهيها وعدم تناهيها فاعلم انه يصح ان يقال للاشياء التي في طريق التكون انها ابدا متناهية بالفعل ويصح ان يقال انها ابدا متناهية بالقوة ويصح ان يقال انها ابدا غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة كل بمعنى اخر اما انها متناهية بالفعل ابدا فلانها ابدا واصلة الى حد معين فهي متناهية الى ذلك الوقت واما انها متناهية بالقوة ابدا فذلك بالقياس الى النهايات الاخرى التي هي بالقوة واما انها غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة فبالقياس الى النهاية الاخيرة التي لا يكون بعدها شيء اخر والحاصل انها بالقياس الى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل وبالقياس الى ما يستحضر متناهية بالقوة وبالقياس الى النهاية التي لا يكون بعدها شيء اخر غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة **فصل في بقية احكام اللانهاية** وهي ثلثة ابحاث البحث الاول ان اللانهاية قد يعنى بها نفس هذا المفهوم وقد يعنى بها شيء اخر موصوف باللانهاية كما ان العدد قد يعنى نفس العدد وقد يعنى ذو العدد ثم ان بعض الاوائل جعل طبيعة اللانهاية مبدأ العالم وهو باطل اما اولا فلانها معنى عدمي لا يحصل له واما ثانيا فلان اللانهاية لا يخ اما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما وجب ان يكون جزؤه مساويا للكل لانه ليس هنا طبيعة اخرى وراء ذلك المفهوم فيجب ان يكون

واحد

من اجزائه غير متناه ايضا وهو محال وان لم يكن قابلا للقسمة فهو غير متناه على معنى السلب لا على معنى العدول الذي هو المراد البحث الثاني ان الموصوف باللانهاية لا بد ان يكون مادة لا صورة لان الموصوف به طبيعة عدمية وذلك لانه لا ينتهي الى بطلان القوة عنه بل القوة يحفظها فيه دائما وهي متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل بل هي جهة الفعلية فخرج من هذا ان ما لا نهاية له لا يكون كلا وجملة لان الكل تمامية او ذو صورة تمامية واللانهاية طبيعة عدمية ومن هيهنا يخمن اللبيب ان هذا العالم طبيعة عدمية حادثة الوجود لا تمامية له في نفسه الا بعالم اخر وهو صورته التامة وغايته التي لا قوة لها البحث الثالث ان الجسم الذي لا نهاية له يستحيل ان يتحرك لانه اما ان يكون غير متناهي الجهات كلها فذلك ظاهر اذ لم يوجد لحركته مكان ولم يخل عنه مكان او يكون متناهيا في بعضها فذلك اما بمقتضى طبيعته او لقسر قاسر فالاول باطل اذ الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب والثاني لا يخ اما ان افادة القاسر ذلك الحد بان قطعه او جعله محددا من غير قطع كما يجعل المتناهي صغيرا او كبيرا بالتكثيف والتلطيف والتسخين على التقديرين فشأن ذلك الجسم ان يكون غير متناه بمقتضى طبيعته ومتناهيا بالقاسر وشيئا بطلانه ثم على تقدير صحته اذا فرضنا حركة الجسم المحدود من جانب دون جانب الجهة الفارغة عنه فلا يخ اما ان يخلى من الجهة المقابلة او لا يخلى فعلى الثاني لم ينتقل اليه بل ازداد حجما من هذا الجانب وان اخلى فالجهة الغير المتناهية متناهية ثم هذه الحركة ليست طبيعية لان مطلوب الطبيعة محدود معين بالضرورة والمحدود لا ينتقل اليه ما لا حد له واذا لم يكن الحركة طبيعية لم يكن قسرية اذ القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر البحث الرابع من الحكمة المشرقية ان الجسم الغير المتناهي لا وجود له فضلا عن ان يكون متحركا او ساكنا وذلك لان العلة القريبة لاحوال الجسم من مقداره وشكله ووضعه وساير احواله هو طبيعته السارية فيه وهي قوة جسمانية وكل قوة جسمانية فهي متناهية التاثير والتاثر فلو كان مقدار الجسم غير متناه يلزم صدور فعل غير متناه من القوة الجسمانية وهو محال البحث الخامس ان الجسم لو فرض كونه غير متناه لكان فعله وانفعاله واقعا لا في زمان وذلك لانه لو فعل فعلا زمانيا فمنفعله اما ان يكون متناهيا او غير متناه فعلى الاول فمن شأن جزء ان يفعل من جزء من الفاعل فاذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي او في جزء منه كانت نسبة ذلك الزمان الى الزمان الذي يفعل فيه غير المتناهي كنسبة قوة غير المتناهي الى قوة المتناهي اذ الاجسام كلما كانت اعظم كانت قوتها اقوى وزمان فعلها اقصر فيجب من ذلك ان يكون فعل غير المتناهي لا في زمان وقد فرض في زمان وان كان ذلك المنفعل غير متناه كانت نسبة انفعال جزء منه الى انفعال الكل كنسبة الزمانين فوجب ان يقع انفعال كل جزء منه لا في زمان ويكون انفعال الجزء الاصغر اسرع من انفعال الجزء الاكبر الكائن لا في زمان فيكون الخلف فيه اظهر والمحال فاذا عرفت ذلك من جهة الفعل فلك ان تعرف مقابله من جهة الانفعال **فصل في** ان المقادير هل يمكن تجردها عن المادة وفي احكام اخرى بين الثلثة اما الاول فقالوا الاشبه في ان المقادير المتواردة على الجسم مادته كامر فلو فرضنا مقدارا مجردا لكان تجرده اما لمهيته او للوازم مهيته او لامر عارض فعلى الاول والثاني يلزم استغناء هذه المقادير عن المحل لذاتها وهي مفتقرة هذا قول وهذا انما يلزم لو كان المقدار الجسمي طبيعة نوعية غير متشككة ولا متفاوتة الافراد في المقدارية والحكماء جعلوا مراتب الاشد والاضعف من الكيف انواعا من الهية مشتركة في الجنس وقد مر ان الاختلاف بالازيد والانقص والاعظم والاصغر هو بعينه مثل الاختلاف بالاشد والاضعف في انهما بمجرد الكمال والنقص فاذا لم يكن المقدار طبيعة نوعية بل جنسية لا يلزم اتفاق افرادها في مقتضى المهية المشتركة لانها لا تحصل لها الا بالفصول والاقتضاء فرع التحصل واما الشق الاخير وهو ان التجرد لامر عارض فقالوا لا يخ اما ان يكون ذلك الامر حالا في المقدار او المقدار حالا فيه او هما حالان في محل اخر فان كان المقدار حالا فيه فهو اما مفتقر الى الموضوع او مستغن عنه وعلى اي الوجهين كان المقدار غير مستغن عن الموضوع وان كان المقدار محلا له فذلك المقدار ان كان مفتقرا الى الموضوع لذاته امتنع لعروض ما يغنيه عن الموضوع وان كان غنيا لذاته امتنع لعروض ما يحوجه اليه لان ما بالذات لا يزول بالغير وان كانا حالين في محل فالفساد اظهر اقول هذا ايضا موقوف على ان يكون المقدار نوعا محصلا او يكون العارض له عارضا في الوجود والا فلاحد ان يختار الشق الثاني ويقول ان حلول ما يحل المقدار ليس حلولا خارجيا بل بحسب التحليل في الذهن وان المهية المقدارية في ظرف التحليل مهية ناقصة لا تقتضي شيئا من الغناء والحاجة الا بما يتحد معه في الوجود ويحل عند التحليل كساير الصور النوعية فان الجسم بما هو جسم لا يقتضي في ذاته ان يكون حيوانا ولا ان يكون غير حيوان بل كل من الاقتضائين يحصل له بصورة اخرى محصلة للجسمية الطبيعية فهكذا حال التعليمية وذلك لان حلول تلك الصور عندنا حلول اتحادي الجسم بما هو جسم **عقد** وحل عن شيء ولك ان تقول فاذن يلزمك تجويز الخلاء في الخارج لانه مقدار مجرد فاعلم ان الخلاء على تقدير وجوده ليس مجرد

مقدار بل مقدار نفسه وضع واتم بحجهات العالم والمقدار فى ذاته لا وضع له بهذا المعنى وقد مر الفرق بين الوضع الذى هو المقولة والذى هو جزء
فى المقادير ثم اعلم ان كلما يتصوره الانسان وله معنى محصل فى خياله او فى عقله فيمكن وجوده فى الخارج الا المانع والمانع انما هى متحققة فى هذا
العالم المادى الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات وسنقيم البرهان على وجود الصور المفارقة المقدارية فى الخارج كما على وجود الصور
العقلية فيه فاذا تخيلنا الابعاد الثلثة من غير ان نلتفت الى شئ من المادة ولواحقها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا ولا يوجد فى الخيال الا
متناهيا واذا تخيلنا الجسم المتناهى فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته وذلك هو السطح باعتبار كونه منقسما فى الجهتين لا باعتبار انه
لكونه عدميا والعدمى لا يقع تحت مقولة وذلك السطح باعتبار تجرده عن الاحوال المادية من الالوان والصقالة والخشونة وغيرها هو
السطح التعليمى وكذلك الخط التعليمى لكنهما لا ينفكان عن الجسم التعليمى وقد عرفت فيما مضى الفرق بين ان ينظر الى الشئ لا بشرط ان يكون معه
غيره وبين ان ينظر اليه بشرط ان لا يكون معه غيره فالمقدار ذو الابعاد الثلثة يمكنك ان تتخيله بالاعتبارين جميعا فاما السطح والخط
فلا يمكن تخيلهما الا بالاعتبار الاول دون الثانى وكذا النقطة اذا عرفت هذا فنقول هذه الثلثة من عوارض الجسم الطبيعى اما باعتبار عروض
الجسم فى جهتين احدهما انه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعته نوعه وثانيهما ان الجسم البسيط اذا قسم بقسمين كان نصفه مساويا للكل فى الماهية
ومحل القائم فى المقدار ولو كان المقدار مقوما لهما كان الاختلاف فيه اختلافا فى الطبيعة واما عرضية الثلاثة الباقية فهى فرع وجودها فمن الناس
من انكر كونها وجودية لكونها عبارة عن نهاية شئ ونهاية الشئ نفاده وفناؤه والتحقيق ان لكل من الخط والسطح اعتبارات ثلثة فالسطح
اعتبار انه نهاية واعتبار انه يقبل فرض بعدين على التقاطع القائمى واعتبار انه بقدر ويمسح ويشكل ويكون اعظم من آخر او اصغر او مساويا
اما انه نهاية فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا يحب مقولة ولكن لكونه نهاية لشئ هو قابل للابعاد الثلثة لزم من هذه الحيثية ان يكون
قابلا لفرض بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة المضاف وان كان مضافا فلا يكون الا مقدارا وستعلم الفرق بين المضاف الحقيقى والمشهورى
واما انه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا كمالا ولا مقدارية انما هى باعتبار ما يخالف به سطحا آخر ولا يمكن ان يخالفه المعنى الآخر
الوجودى ولا العدمى ولكن من الوجوه كلها عرض اما كونه نهاية فلما مر انه ليس عدما محضا بل شيئا هو نهاية فهو من حيث هو نهاية امر عارض
للجسم الطبيعى المتناهى لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يقوم دونه ولما كونه عارضا للمقدار التعليمى فمحل تامل واما المعنيان الآخران فنقول لما
ثبت انه من حيث هو مقدار عرض ومعلوم ان ما قبل كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليس كنسبة المقدارية الى الصورة الجسمية بل نسبة
ذلك المعنى نسبة الفصل الى الجنس لا نسبة عارض الى معروض فكان المجموع عرضا الا ان احدهما عرض والآخر ليس بعرض وعلى هذا القياس حال
الخط فى كونه نهاية وفى كونه بعدا واحدا وفى كونه مقدارا واما النقطة فليس فيه من هذه الاعتبارات الا كونها نهاية للخط واذا ثبت
الخط والسطح ثبت عرضيتهما الان كلا منهما يزول ويطرأ على الجسم الطبيعى وهو بحاله وللناس ان يستدل على وجودهما بانا نجد الاجسام متماسة
والتماس ان كان بتمام ذواتها او ببعضها لزم التداخل فهو يكون باطرافها وما به التماس يجب ان يكون موجودا والتماس بالسطح ظاهر والتماس
بالخط كما فى المسمات فان اشكل عليك وقوع الملاقات بالعرض فاعلم ان الملاقى والملاقى له هو الجسم لا محالة لكن باعتبار طرفه ووجه ان
السطح والخط بالاعتبار الذى به طرف عدمى فان قيل هذا احتج القول بان تلاقى الجسمين المتلاقيين قد وقع بالذات لا بالجوهر اذ لا فاصل
بينهما وانه قد وقع بالخط او السطح لما مر واعلم ان الذى يقال او ينقل من القدماء ان النقطة ترسم بحركتها الخط والخط يرسم بحركته السطح والسطح
الجسم فهذا ان كان منقولا من الحكماء فهو لما من رموزهم وتجوزاتهم كما هو عادة الاوائل او يكون من باب التخيل بان تتخيل النقطة فى الخيال تحرك
خطا ويتخيل بحركته فى جهة اخرى سطحا يتخيل بحركته فى جهة ثالثة جسما كل ذلك فى الخيال واما فى الوجود فالجسم متقدم على البسيط المتقدم
على طرفه تقدم ذى النهاية على نهايته **فصل** فى مباحث اخرى متعلقة بالمقادير الاول ان المقدار المعين الذى فى هذا العالم هو
من توابع المادة لانه لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها والا لاشتركت الاجسام كلها فيه ولما مر ان الجسم الواحد يختلف عليه المقادير وليس
ايضا بسبب الفاعل بلا مشاركة المادة لان الفاعل اذا اعطى مقدار الصورة جسمية بعد ما لم يكن فذلك اما بتمدد الى جانب او بان ينقص
من جانب وذلك لا يكون الا بان ينفعل والانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقا بل بسبب احوال تعرض المادة فالمقدار دون مقدار
والاستعداد ايضا من باب الامكانات فلا ينفك عن طبيعة مخصوصة صورية تنفعل بذاتها او بقسر قاسر وكلاهما يرجع الى الصورة النوعية
مع مادة قابلة واعلم ان المقدار المعين وان امكن تجريدها عن المادة ولواحقها اما فى الخيال او فى عالم آخر لكن لا يمكن تجريد الصورة
عن المادة الا بان يصير وجودها وجودا آخر اقوى واتم من هذا الوجود بحيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود الثانى ان الاستقا

والانحناء فصلان منوعان للخط لا يمكن ان يكون خط واحد موردا للاستقامة والانحناء وكذلك الاستواء والاستدارة للسطح فصلان
له وكذا مراتب التقوسات المتفاوتة والتدويرات المتفاوتة فى الخطوط والسطوح كلها فصول منوعة وتلك الفصول من مقولة الكيف
كما سيأتى فى باب الكيفيات المختصة بالكميات الثالث انه كما ان النقطة غير منقسمة لانها نهاية الخط ولو كان لها جزآن كان الآخر هو النهاية
فكذلك الخط لا يتجزى فى العرض والسطح فى العمق بالبيان المذكور فعلم ان النقط اذا اجتمعت لا يحصل من تراكيبها الخط لان الواسطة
ان منعت الطرفين عن التداخل فانقسمت وان لم تمنع فتداخلت الجميع والمقدار لا يحصل الا من اجزاء متباينة الوضع غير متداخلة
وبهذا البيان لا يحصل السطح من تأليف الخطوط ولا الجسم من اجتماع السطوح الرابع انه يستحيل ان يوجد شئ متعدد او مقدار به
صمت بين اثنين من هذه الثلثة بالبيان المذكور الخامس ان ثم فليس النقطة بما لا جزء له فقيل غرضه تمييزها عن المقادير والا
فلم يتم صادق على الوحدة والبارى جل مجده فمن اراد الرسم المميز لها عما سواها فلا بد من قيد آخر فقالوا النقطة شئ ذو وضع لا ينقسم او لا
جزء له والبارى تعالى ليس له وضع ولا اليه اشارة وكذا الوحدة ومنهم من رسمها بانها نهاية للخط اول ولا ينتقض بنقطة راس المخروط ولا
بمركز الكرة لان الاولى ليست نهاية الا ليهم المخروط لا لجسمه او سطحه كما توهم بعض المتأخرين والثانية لا تتصف الا الاقطار المتقاطعة
ولو فى الوهم واعلم ان كثيرا من احوال العدد قد ذكرنا فى مباحث الوحدة والكثرة فبقى علينا من مباحث الكم امر الزاوية وامر المكان
واما احوال الزاوية فنؤخرها الى الكيفيات المختصة بالكميات واما امر المكان فنذكرها الآن **فصل** فى المكان واثبات الشئ قد
يكون معلوما من جهة بعض اماراته وخواصه دون بعض فيصير مطلوبا من تلك الجهة نفيا واثباتا وتنويعا وتفسيرا والمفهوم من
المكان ما يصح ان ينتقل الجسم عنه او اليه وان يسكن فيه وان يكون مشارا اليه بان يقال للجسم هنا او هناك وان يكون مقدرا له
نصف وربع وان يكون بحيث يمتنع حصول جسمين فى واحد منه فهذه اربع امارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا
فاختلفوا فيه فمنهم من انكر وجوده محتجا بانه لو كان موجودا لكان اما جوهرا او عرضا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان جوهرا لم يكن
مجردا لقبوله الوضع فيكون جسما وهو محال لاستلزامه التسلسل لان كل جسم فله مكان فاذا كان المكان جسما كان له مكان ويتسلسل الى لا نهاية
ولانه يلزم تداخل الاجسام واما كونه عرضا فلانه اما ان يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال اليه او منه بل معه وايضا لا يكون
الجسم فيه بل هو فى الجسم او يقوم بغير المتمكن فلم يكن من احوال الجسم المتمكن شيئا آخر لان المتمكن من قام بالمكان فيجب ان يكون هو الحاوى
لا المحوى حجة اخرى لهم لو كان المكان لا بد منه للحركة فلا يخلو اما ان يكون المكان محتاجا الى الحركة وهو محال لتحققه مع عدم الحركة او الحركة
محتاجة اليه وهو ايضا لان العلة للشئ احدى العلل الاربع وهو ليس بفاعل للحركة لان فاعلها طبيعة او ارادة او قسر ولا عنصر لان العلة
العنصرية لها هى المتحرك ولا صورة وهو ظاهر ولا غاية لان العلة التامية للشئ انما يجب وجودها فى الاعيان عند الوصول الى الغاية
والمكان يجب وجوده قبل الوصول الى الغاية ولان الكمال اما خاص واما مشترك والخاص صورة الشئ والمكان ليس صورة المتحرك والمشترك
ما يكون له ولغيره والمكان عندكم خاص حجة ثالثة لهم لو كان كل جسم فى مكان لكانت الاجسام النامية فى مكان ولكان مكانها يتحرك
معها فكان لمكانها مكان الى غير النهاية وبطلان التالى يستلزم بطلان المقدم حجة رابعة الحركة عبارة عن الانتقال والاستبدال
للقرب والبعد فلو كان هذا الانتقال يوجب مكانا لاوجب للنقطة مكانا لانها قد يقع لها الانتقال والتالى مح والجواب اما عن الاول
فبان المكان اما جوهر مقدارى ليس بجسم مادى فلا يلزم التداخل المستحيل ولا التسلسل واما عرض قائم بغير المتمكن لانه عبارة عن السطح
الباطن من الجسم الحاوى المماس للظاهر المحوى واما حديث الاشتقاق فقضية غير عقلية فلا يجب ثبوتها فربما لم يوجد كما فى كثير من الاعراض
ثم لا نم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن وهو صفة الجسم المتمكن ولو سلم اشتقاقه من المكان فكثيرا ما يشتق الاسم من العرض
الكائن فى شئ آخر كالمعلوم المشتق من العلم وهو فى العالم وعن الثانية ان الحركة محتاجة الى المكان ولا نم كون المحتاج اليه منحصرا فى احد
الامور المذكورة فان الاثنين محتاج الى الواحد وهو غير العلل الاربع بل المراد ما يتقدم بالطبع وان كان شرطا غير هذه الاربع وعن
الثالثة ان النامى يستبدل بنموه مكانا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه وعن الرابعة بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض والقائلون بوجوده
قوم منهم يدعون البداهة وهو اولى وقوم يستدلون عليه بوجوه منها ان الانتقال عبارة عن التغير فى الاين لانه قد يوجد هذا
التغير مع ثبات الجوهر وكمه وكيفه ووضعه وسائر الاعراض وقد لا يقع هذا الانتقال ويتغير فى كل من تلك الامور فعلم ان هذا الانتقال
هو تغير فى الاين اعنى فى النسبة الى المكان فثبت وجوده ومنها انا نشاهد جسما حاويا ثم يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو فالبديهة تحكم

٥٠

بان المتعاقبين مورد مشترك وليس ذلك الا المكان لانه هو الذي كان للاول ثم صار للاخر ومنها ان وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وذلك
يقتضي وجود المكان وفي الكل محل تأمل واعلم انه ذكر بعض العلماء وجها انضبط به المذاهب في امر المكان وهو ان هذا الامر المعلوم ببعض الامارات
ليس بخارج عن الجسم ولواحقه فهو اما جزء الجسم اولا فان كان جزءه فهو اما هيولاه او صورته وان لم يكن جزءا له فلا شك انه اما بعد فهو اما
عبارة عن بعد يساوي اقطاره واما عبارة عن سطح من جسم بلا قيد سواء كان حاويا له او محويا له واما عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي فهذه خمسة مذاهب والى كل منها ذاهب واحتج الذاهب بانه الهيولى بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات والمادة
يتوارد عليه الصور فيكون هو هي والزاعم بانه صورة بان المكان محدد حاصر والصورة محددة حاصرة والقياسان من موجبتين في الشكل
الثاني فلا ينتجان وانتج الاول بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكلما يتعاقب عليه المتمكنات فهو مادة والثاني بان المكان محدد
حاصر وكل محدد حاصر فهو صورة نصير الكبرى كاذبة والذي دل ايضا على فساد هذين المذهبين امور احدها ان المكان يترك بالحركة
والهيولى والصورة لا يتركان وثانيها ان المكان يطلب بالحركة وهما لا يطلبان بالحركة وثالثها ان المركب ينسب الى الهيولى فيقال باب خشبي
ولا ينسب الى المكان **فصل** في تحقيق مذهب المكان قد علم في الفصل السابق ان المكان فنقول في تحقيق مذهبه ان الجسم لا شبهة في انه طالب
للمكان بكليته فلم يجز ان يكون غير منقسم ولا منقسما في جهة بل اما في جهتين فيكون سطحا او في الجهات فيكون بعدا واذا كان سطحا لا يجوز
ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ولا بد ان يكون مماسا للمتمكن حاويا له من جميع الجوانب واذا كان بعدا لم يجز
ان يكون عرضا لتوارد المتمكنات عليه ولا ماديا والا لزم تداخل الجواهر المادية فالمكان اما السطح المذكور وهو مذهب المعلم الاول
واتباعه كالشيخين وغيرهما واما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكليته وهو مذهب افلاطون والرواقيين والافلاطونيين وتابعهم المحقق
الطوسي فكانه جوهر متوسط بين العالمين ومما يؤيد مذهبهم انا سنقيم البرهان على وجود عالم مقداري محيط بهذا العالم لا كحالة
الحاوي في المحوي بل كحالة الطبيعة في الجسم والروح في البدن وليكن المكان من هذا القبيل وهو مؤيد ايضا بالامارات كما ستعلم واصحاب البعد
منهم من زعم ان العلم به ضروري لان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء وان مكان نصف الماء نصف مكان كله وكذا الكل
جزء جزء منه باي وجه قسم ومنهم من احتج عليه ولهم في ذلك مسلكان احدهما ما يثبت البعد وثانيهما ما يبطل السطح اما المسلك
الاول ففي وجهين الاول ان اختلاط الامور اذا كان منشأ للاشتباه فانما يزول الاشتباه برفع شيء بعد شيء منها حتى لا يبقى الا واحد
فيحصل التميز والبعد من هذا القبيل فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء فيه فيلزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف
الاناء موجودا وهو المط والثاني ان كون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط بل في حجمه فيكون كالجسم ذا اقطار ثلثة واما المسلك الثاني فلوجوه
الاول انه يلزم كون الشيء ساكنا ومتحركا في زمان واحد فان الطير الواقف في الهواء والسمك الواقف في الماء عند ما يجري الهواء والماء
عليهما متحركان فان الذي فرض مكانا لهما قد تبدل عليهما والثاني ان المكان يجب ان يكون امرا ثابتا ينتقل منه واليه المتحرك ونهايات
المحيط قد يتحرك من موضع الى موضع ولو بالتبع فلا يكون السطح مكانا والثالث ان المكان متصف بالفراغ والامتلاء وهو نعت البعد
لا نعت السطح والرابع لو كان المكان سطحا لم يكن لاجزاء الجسم مكان وهو محال لان جزء الجسم جسم والخامس ان النار بكليته تطلب مكان الفوق
والارض بكليته تطلب مكان السفل ومحال ان يكون المطلوب هو النهاية لكونه عدميا ولكونه يستحيل ان تحصل بملاء الجسم بكليته
اي بذاته لها فان المطلوب هو البعد على الترتيب السادس انه يلزم ان لا يكون للجرم الاقصى مكان ويتنقض ايضا بكثير من الاجسام
التي لا مكان لها كجسم طلي لسطحان مستديران متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجانبين ومقعر ان منطبقا
على محدبين فيهما وفي تمام دورته نفرد بتقعير مستدير ولا يظهر لهذين الجسمين مكان بتفسيرهم السابع انه يلزم بقاء المكان بحاله مع
نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن بحاله مع زيادة المكان فالاول يظهر في الزق المملوء ماء او هواء اذا انفض منه
شيء مما فيه والثاني في الجسم المنفوش والثالث في الشمعة المجتمعة اذا انبسطت والجسم اذا قسم فانما متوازية لكن المساوات بين المكان
والمتمكن لازمة هف وللقائلين بالسطح اجوبة عن الوجوه مذكورة في كتب القوم تركنا ذكرها لانها ضعيفة والمقرر المشهور عندهم ان
مكان كل سافل من الكرات الكلية الثلثة عشر التي كلها العالم الجسماني كما عليه الجمهور هو سطح باطن ما فوقه وظاهر ما تحته الا مكان الا
فانه باطن الماء والهواء مع الانفصال الواقع بينهما فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل وليس للمحاط شيء من مكانه الطبيعي ويمكن الجواب
عن هذا بما لا يخلو عن قصور وعجمة ما وقع الاحتجاج به لاصحاب السطح ان المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلي الماهية من غير

امتياز ومتى اجتمع المثلان في مادة واحدة فليس بان يكون احدهما عارضا والاخر غير عارض اولى من ان يكون كلاهما عارضين او احدهما عارضا
للاخر فالكل يوجب ترجيحا بلا مرجح والجواب منع اتحادهما بالماهية النوعية وربما احتجوا بانه يجوز ان بين طرفي الاناء شخصان من البعد مع
ان الماهية واحدة والاشارة واحدة يجوز كون التشخص الانساني المشار اليه شخصين بل الغير بان يكون شخصين اولى من ان يكون اشخاصا
كثيرة بل غير متناهية والجواب بعد المنع المذكور ان وحدة الشيء بوحدة آثاره ولوازمه واسبابه فاذا كانت واحدة كان واحدا واذا
تعددت كان متعددا وآثار البعد ولوازمه غير آثار الجسم ولوازمه فان الجسم الذي في البعد المذكور يخرج منه ويدخل فيه وهو هو
بحاله فعلم انهما اثنان فان قلت لا امتياز بين البعد الذي بين اطراف الاناء وجسم ما متعدد فان فرض عدم دخول جسم آخر فيه عند
خروج الماء منه مستحيل قلنا التميز حاصل بان ذلك البعد امر متعين في ذاته ومطلق الجسم لا تعين له الا بواحد من المخصوصات فاذا
البعدين كل منها ممتاز عن الجسم الطبيعي مطلقا حجة اخرى للنافين للبعد المجرد قالوا هذه الابعاد المفارقة اما متناهية او غير متناهية
والثاني باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهية وكل متناه فله حد او حدود فيكون متشكلا وذلك التشكل اما لذاته
او بفعل غيره فان كان لذاته كان شكل جزئه مساويا للشكل كله لاشتراك كله وجزئه في الطبيعة النوعية وقد ثبت وجوب اتفاق
المشتركين في الماهية في لوازمها ولو كان ذلك لما كان الشكل حاصلا للكل فاذن لو كان ذاته تقتضي شكلا لم يكن الشكل حاصلا له
وان كان بسبب الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلا لقبول الفصل والوصل والتمدد والتسع فبقي ان يكون بسبب المادة
فاذا المقدار مادي فيكون جسما فاذا البعد جسم هف حجة اخرى لهم انا نشاهد الاجسام متمانعة من التداخل ومنشأ التمانع اما
يقتضي كونا في الحيز لذاته والذي يقتضي الحصول في جهة وحيز لذاته هو المقدار فقط لا الهيولى والصورة والاعراض اما الهيولى فلا
في حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيز كما سنبين في موضعه واما الصورة فلان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل حيزا كبيرا او يتكاثف
فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلم انها في حد ذاتها ليست شاغلة للحيز والا لما اختلف التشغل مع اتحادها
واما سائر الصور والاعراض فلا يشغل الاحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فعلمنا ان المانع من التداخل هو المقدار
فلو كان المكان بعدا يلزم التداخل المستحيل اقول الترديد غير حاصر والمنع في كل منها الا الاعراض وارد لاحتمال ان يكون المانع من
التداخل المجموع مع المقدار او الصورة معه او مع المادة والذي يؤيد هذا انا نتخيل مقدارا اعظم مثل العالم بمجموع ما فيه من
السموات والارضين ونتخيل مقدارا آخر اضعاف المقدار الاول ومثله داخلا فيه وهكذا نتخيل فنحن نعد فيجب لا تمانع
فيها ولا تفاسد بل مع بقاء هذه العوالم المقدارية بحالها وكثير من اهل السلوك يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم كثيرة متعددة
لا تزاحم ولا تضايق بينها وما يروى عن قائدنا وهادينا صلى الله عليه وآله انه رأى ما بين قبره ومنبره روضة من الجنان ورأى
في عرض الحائط جنة عرضها السموات والارض ورأى مرة جبرئيل كانه طبق الخافقين ورأى امته ليلة المعراج وقد انسد الافق بوجوه
اخيارها وايضا القائلون بان الرؤية بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي يلزمهم التداخل في المقدار لكن لما كان مقدار الشبح
مجردا وان كان مقدار العضو ماديا جاز التداخل بينهما فعلم من هذا كله ان المانع من دخول الاجسام بعضها في حيز بعض ليس مجرد المقدار
بل بشرط المادة والسر فيه ان معنى كون الشيء ماديا انه مصحوب بالقوة والاستعداد والاستعداد بما هو استعداد لا يجامع
الفعلية الا ان الكم المتصل في قبول التعدد فاذا صار منفصلا انعدمت هويته الاتصالية وفي المنفصل قوة الاتصال فاذا
اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الاتصالية فكذا في شأن الجسم ان يحل مكانا ولا يحصل ذلك الا بزوال الحلول عن المكان الاول
وكما لا يحل جسم مكانين معا لا يحل جسمان مكانا واحدا لا لاباء المكان عنهما بل لاباء احدهما عن الاجتماع مع الآخر كاباء اجزاء كل
ان يجتمع اثنان منها في حيز واحد فعلم ان ذلك من خاصية المادة لا غير ثم من امعن النظر فيها لكل جسم طبيعي يجد ان في جبلته طلب
المكان الطبيعي والمحافظة عليه وذلك مما له مدخل في صلاح وجود الجسم بما هو جسم لا بما هو ذو سطح وليس في طبع الجسم بما هو جسم
ان يطلب شيئا لا يوجد له بالحلول ولا بالمداخلة التامة معه ونفس السطح الذي للحاوي يمنع الحصول للمحوي ولا المماسة لم يكن
الحصول لما هو جسم وقد لا يكون موجودا عند طلب الجسم المكان والحركة في الكيف وان كان فيها طلب كيفية لا تكون بعينها حاصلة
الا ان المتحرك فيها ما دامت حركته يكون له كيفية متصلة الى ان يتصل الى تلك الكيفية المطلوبة وكذا الحركة في الكم والوضع
وغيرهما فالمكان ان كان بعدا والاين نسبة الجسم اليه فحال الحركة فيه كما ذكرنا فوجدت الحركة فردا من الاين الشديد يجب المتصل المنطبق

على المكان المتصل الممتد بين ابتداء الحركة وانتهائها الذي هو المطابق للحركة واما اذا كان المكان سطحا فلان عبارة عن نسبة الجسم اليه فلا
يتصور فيه تعدد يحاذي اتصال السطح ولا للنسبة اليه اذ لا سطح في كل آن لاستلزامه تتالي السطوح وتركب الزمان والمكان من غير المنقسمات
ولا في زمان الحركة وجود ما في من السطح وهذا ايضا يرشدك الى كون المكان بعدا **فصل** في الرد على القائلين بالخلاء وهم
طائفتان والاكثرون منهم زعموا ان الخلاء امر وجودي اي ليس امرا وجوديا قال الامام الرازي نحن نعبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم
كونه امرا وجوديا فنقول انا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما قالوا اما الذي يوهم كون الخلاء وجوديا وان بين
ذينك الجسمين ابعادا فذلك وهم كاذب كما ان من يتوهم ان خارج العالم خلاء او ملاء وهم باطل ومنهم من سلم ان الخلاء امر وجودي
والذي يدل على القول الاول ان الجسمين اذا فرضا بحيث لا يلاقيهما فقد يكون ما بينهما قدر ذراع وقد يكون ما بينهما اكثر من ذراع
والقابل للمساواة والمفاوتة لا يكون الا كما موجودا لا موهوما محضا فيكون جوهرا مقداريا لا محة وهذا خلاف الابعاد المتوهمة
خارج العالم فانها امور كاذبة ممتنعة الوجود واما الذي دل على بطلان مذهب الفريق الثاني فهو ان الاول الخلاء اما ممكن مسحه وتقديره
كامر وهو من خواص الكم فهو اما كم او متكمم والكم اما منفصل او متصل وكون الخلاء كما منفصلا باطل لان حصوله من وحدات غير متجزية
وكان يستحيل ان يطابقه الجسم القابل للانقسام لا الى حد ولان الكم المنفصل عدد والعدد غير ذي وضع ومكان الجسم ذو وضع فالخلاء
اذا كان كما فهو متصل وان كان متكمما متصلا فهو اما ذو وضع بالذات او فاقد وضع بالعرض فان كان الاول فهو جسم والمفروض خلاء هف وان
كان الثاني فيكون مقارنا لجوهر ذي وضع فلم يكن خلاء هف وهذا التقرير اولى مما قيل فاذا كان كما متصلا بالذات ولا شك انه كم
ذو وضع بالذات فان الخلاء مقدار ومتى كان كذلك استحال ان يوجد الا في المادة فيكون جسما هف وذلك لانه قد تقدم ان تجرد كون الشيء
مقدارا غير مستلزم لكونه ذا وضع واما اذا كان كما بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث اذا فرض مجردا عن الاجسام والمقادير يكون قابلا
للابعاد والمفروض خلاء هف وهذا اولى مما يقال فح لا يخ اما ان يكون الخلاء حالا في المقدار او المقدار حالا فيه او ساحا لا فيه ثالث
فعلى الاول يكون حالا في المادة لان المقدار حال فيها والحال في الشيء حال في ذلك الشيء فيكون الخلاء ملاء وكذا على الثاني لان محل
مادة وعلى الثالث كان الخلاء جسما اذ لا معنى للجسم الا الذي فيه قابلية الابعاد فثبت ان الذي فرض خلاء فهو جسم فالقول به باطل
حجة اخرى ان الجسم لو حصل في الخلاء لاستحال ان يكون متحركا او ساكنا والتالي مح فالمقدم مثله بيان الاستلزام ان الخلاء لا يخ
اما ان يكون متشابه الاجزاء او مختلفها والثاني مح لان ما يحاذيه جزء جزء اما ان يكون لازما لذلك الجزء او لا فان لزم فاللزوم
اما لنفس ماهية الجزء او لامر زائد عليه الاول نط لان الخلاء عبارة عن الابعاد المفارقة فلا اختلاف بين اجزائه في هذا المفهوم كيف
واجزاء المتصل الواحد متشابهة في الماهية والثاني ايضا باطل لان لوازم الماهية مشتركة بين افرادها وان كان وجه التخالف عارضا
فليفرض زواله لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوي بين الاجزاء المفروضة للخلاء واذا كان كذلك استحال ان يكون موضع
مطلوبا بالطبع للجسم والاخر مهروبا عنه بالطبع واذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي فح لا يكون له سكون طبيعي ولا حركة طبيعية
وبهذا ثبت ان لا يكون له حركة ولا سكون قسريان لان القسر فرع الطبع ولا ان يكون له حركة ارادية او سكون ارادي لاستحالة ان
تخصص احد المثلين بحكم دون الاخر اقول وهذه الحجة لا تفيد اذ لا بد من ان لا يكون مجرد البعد مطلوبا داعيا للحركة فيجوز ان يكون مطلوب
المتحرك مكانا مع ترتيب خاص وايضا لا يلزم اذا كان لشيء واحد امكنة متشابهة ان يمتنع سكونه في واحد منها فان امثال هذه المواضع
ايها اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال اجزاء العنصر الكلي كالماء والهواء ولولا ذلك لما كان سكون ولا حركة بالطبع لشيء من
اجزاء العنصر الواحد في حيزه حجة اخرى وهي المعول عليها ان الجسم اذا تحرك في مسافة فكلما كانت مسافة ارق كانت الحركة
فيها اسرع وبالعكس ايضا لان الرقيق شديد الانفعال والغليظ شديد المقاومة للدافع فاذا فرضنا حركة في خلاء فهي لا بد ان يكون
في زمان لانها قطع مسافة منقسمة الى اجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ولنفرض حركة اخرى لذلك الجسم في ملاء على تلك
المسافة وزمانه اطول من هذا لمكان المعاوق على نسبة معينة وليكن زمان الاولى عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركة ثالثة له
في ملاء ارق من ذلك الملاء بنسبة الزمانين فاذا كانت رقته عشرة اضعاف رقة الملاء الاول كان زمان الحركة فيه عشر زمان
الحركة الثانية لما قررنا ان زيادة اللطافة توجب نقصان الزمان على نسبتها فوجب ان يكون زمان الحركة الثالثة الذي هو عشر
زمان الحركة الثانية مساويا لزمان الحركة الاولى فيلزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه فان فرضت رقة مسافة الثالثة

على نسبة

على نسبة اكثر من نسبة الزمانين كان زمان حركتها اقل من زمان الحركة الخلائية وهذا اشنع حيث يلزم ان يكون الحركة مع العائق اسرع
من الحركة لا معه واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون للحركة مع قطع النظر عن المعاوق زمان ما بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما في قطعها
من المعاوق ممنوع وذلك باطل لان الحركة بحسبها قطع ولا محة قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل وكذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء
فالحركة لذاتها تستدعي زمانا ولعل ذلك حركة الفلك في زمان وان لم يكن لها مقاوم ولا عائق نعم قوام المسافة يوجب طول
الزمان فاذا ثبت ذلك فالحركات الثلاث متفقة في اصل الزمان الذي بازاء اصل الحركة وهو حاصل للحركة التي في الخلاء واما
الذي بازاء المقاومة فلا شك انه ينقص لقلة المقاومة ويطول بكثرتها فالساعة الواحدة في مقابلة اصل الحركة وما في الساعات بازاء
المقاومة كالقيعة مثلا فاذا اذا كانت مقاومة الاخرى عشر تلك المقاومة كانت تلك الحركة تستحق ساعة واحدة لاجل ذاتها وعشر
تسع ساعات اعني تسعة اعشار ساعة لاجل ما فيها من المقاومة والمجموع ساعة وتسعة اعشار ساعة فلا يلزم من هذا تساوي زماني
ذي المعاوق وعديمه وهذا الشك مما اورده صاحب المعتبر واستحسنه الامام الرازي وستعلم جوابه فاعرف في بحث الميل حجة
اخرى ستأتي في مباحث الحركة ان الحجر اذا رمي قسرا الى فوق فهو انما يتحرك لان المحرك افاده قوة محركة الى فوق وتلك القوة انما تبطل بمصاكة
الهواء فلو لم يكن في المسافة هواء بل خلاء صرف فلا مصادمة ولا تضعف فلا رجوع للمرمي لا بعد وصوله الى سطح الفلك ولما لم يكن
كذلك علم ان المسافة غير خالية وهذه ضعيفة لعدم دلالته على وجود الملاء في العالم فضلا عن وجوبه ولا يدل على انتفاء وجود الهواء
في بعض المسافات التي يرمى فيها الحجر مع جواز ان يكون في خللها خلاء كثير وبعد منتهى حركتها الى السماء ايضا خلاء صرف **فصل**
في ذكر امارات استبصارية تدل على بطلان الخلاء الاول ان الاناء الضيق الرأس المملو من الماء اذا كان في اسفله ثقبة ضيقة
ينزل الماء منها اذا فتح رأسه ولم ينزل اذا سد فعلم ان عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعي لضرورة امتناع الخلاء واما النقض بنزول
الزيبق وبنزول الماء عند اتساع الثقبة وبنزوله ايضا اذا كان نصف الاناء فيه هواء فمندفع بان فرط ثقل الزيبق ربما اوجب زيادة
مدافعة للهواء فيضطره ذلك الى التحرك فاذا لم يجد مكانا وراءه اضطره ذلك الى مزاحمة الزيبق كما في مزاحمة الماء ودخوله من فوق
الثقب وان تعدد ذلك احتبس الزيبق ولم ينزل لان الطبيعة تفعل الاسهل فالاسهل ولا يمتنع ايضا ان يكون وقوف الماء اسهل
على الطبيعة من تعظيم حجم الماء الثاني ان الانبوبة ان غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله
الطبيعي فما هذه المتابعة منه للهواء الا لامتناع الخلاء ومن هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مص المحجمة ولا نلتزم السطوح لعدم تسبب ان الخلاء
للخلاء قوة جاذبة كما سنبطله ومما يؤيد ذلك انه اذا افرط الانسان في مص القارورة او المحجمة وكانت رقيقة انكسرت واذا وضعنا
المحجمة على السندان ومصصناها فانه يرتفع السندان بارتفاعها الثالث انا اذا ادخلنا رأس الانبوبة في قارورة وسددنا الخلل
الذي بين عنق القارورة والانبوبة فاذا جذبنا الانبوبة المصمتة تنكسر القارورة الى الداخل وان ادخلناها تنكسر الى الخارج وان
مصصنا المجوفة ينقلب هواء ثمارا وربما يتشقق الرابع لو امكن فنزل الماء من الاواني الضيقة الرأس ولا يلزم الحاجة الى صعود الهوا
داخل الاناء فكنا لا نرى النفاخات والبقابق ولاصحاب الخلاء متمسكات ضعيفة كلزوم التدور في كل حركة مكانية او ايجاب حركة
بقية لانتقال السموم من مواضعها وبان التخلخل والتكاثف علامة تحقق الخلاء وبان المتوسع جسم في داخل النامي فيكون فيه
خالية وبان كل جسم لو وجب ان يماس سطحه لسطح جسم اخر يلزم منه تحقق اجسام بلا نهاية وهو مح وان لم يجب جاز ان يوجد جسم لا يجاوره
جسم اخر فجاز الخلاء والكل مندفع بادنى تامل واقوى متشبثاتهم انا اذا فرضنا سطحا املس وانطبق على سطح املس مثله دفعة متساوية
ودفعه عند الحس فلا يخ في الحقيقة اما ان يرتفع بعض اجزاء السطح الاعلى قبل بعض فيلزم وقوع التفكك في ذلك الجسم وهو مما يكذبه الحس
سيما في المجرد الحديد مثلا او يرتفع اجزاؤه معا فيلزم من ذلك خلو وسطهما اوقاتا من الزمان من الجسم لان ذلك الجسم ينتقل من
الخارج الى الوسط وليس انتقاله من الثقب الى فيها اذ ذو جسم لا ثقبة فيه ولو كانت لكان بين كل ثقبتين سطح متصل لا محة فعلم
ان انتقال الاجسام الى الوسط يكون من الجوانب فبالضرورة يحتاج ان يمر بالطرف اولا لامتناع ان يكون في الوسط دفعة بلا اناة
او بلا استحالة لان كل استحالة في زمان وان يوجد في الوسط حين كونه في الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين فاذا
كان مروره بالطرف قبل مروره بالوسط كان الوسط خاليا قبل ذلك وهو المط وجوابه منع امكان الارتفاع لمثل ذلك السطح
الاملس وما رفعه من السطوح فلا يخ من خشونة وتضاريس وان خفي ذلك على الحس وربما تمسكوا بعلامات اولها ان القارورة

اذا مصت مصا شديدا وضم الثقب بالاصبع ثم كبت الثقب في الماء وازيل الاصبع دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملوة هواء بعد المص لم يدخل الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله وثانيها لو الصقنا احد جانبي الزق مع الاخر بحيث لا يبقى فيها شيء من الهواء وشددنا الجوانب شدا وثيقا ثم رفعنا احد الطرفين عن الاخر يحصل بينهما جوف خال وهو المطلوب وثالثها ان التجربة دلت على امكان دخول [illegible] في زق مضموم الراس بحيث لم يبق فيه الهواء بحيث انتفخ فلو لم يكن فيه خلاء لم يمكن دخولها ورابعها انا نرى اناء مملوا من رماد يسع معه ملؤه ماء فلولا ان هناك خلاء لاستحال ذلك وخامسها ان الماء يملأ الدن شرابا ثم يجعل التراب بعينه ثم يجعلان معا في ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن فلولا ان في التراب خلاء انحصر فيه مقدار مساحة الزق لاستحال ذلك والجواب عما ذكروه اولا انه لو كان العلة ما ذكرتم لما وجب صعود الماء لان الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا وفراغ بعض القارورة امر ممكن عندهم فهذا بان يستدل به على بطلان الخلاء اولى والتحقيق ان الكيفيات والحركات كما تكون طبيعية وقسرية كذلك المقادير قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية والمادة الواحدة يجوز ان تقبل مقدارا اعظم بعد ما قبلت مقدارا اصغر او حركة المص موجبة للسخونة الموجبة للتخلخل وكانت المادة شديدة التهيؤ للعود الى مقدارها الطبيعي فاذا قبلها برد الماء تكاثف عودا الى مقداره الطبيعي فيتبعه الماء لضرورة الخلاء وعما ذكروه ثانيا ان الهواء يدخل في مسام الزق وقد جرب ذلك بما يدل على وجوب الملاء فيكون عليهم لا لهم وعن الثالث بامكان انفصال ماء الزق او انبساط محيطه او انقلاع جانب منه كل ذلك بقدر ما دخل من رأس المسلة فيه وعن الرابع بانه كذب محض وعن الخامس بانه يجوز ان لا يظهر تفاوت مقدار الزق في الحس او يكون التراب بعضه يخرج منه بخارا وهواء او يتكاثف فيصير اصغر

فصل

في ان الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة ولا دافعة للاجسام زعم محمد بن زكريا الرازي ان فيه قوة جاذبة للاجسام ولهذا يحتبس الماء في الاواني التي تسمى سراقات الماء وينجذب في الاواني التي تسمى زراقات الماء ومنهم من اثبت له قوة دافعة لها الى فوق ويدل على بطلان الاول ان الخلاء متشابه الاجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض الجهات وعلى بطلان الثاني ان الخلاء المحرك اما المبثوث في داخل الجسم او في خارجه المحيط به فعلى الاول اما ان يكون محركا لاجزائه او لكله والاول ممتنع لان كل واحد من اجزاء الجسم ليس فيه خلاء فلم يكن حركتها بسبب الخلاء بل بمحرك آخر فاذا تحرك مجموع الحركات مجموع الاجزاء كان الجسم متحركا لا محالة بسبب ما حركها لا بسبب آخر والثاني ايضا لان تحريك ما يتركب عن الاجزاء لا يمكن الا بتحريك اجزائه كما ان علة المركب لا بد ان تكون علة لاجزائه واما على الثاني فمعلوم ان الخلاء المحيط بجسم كبير يصعده الى فوق فاذن لا يفعل من الخلاء الاجسام المتخلل بين اجزائه فرجع الى ان بعض الاجسام مقتضى طبعه ان يتباعد بعض اجزائه عن بعض فيلزم هرب الاجزاء المتخالفة بعضها عن بعض وهو باطل لان التجانس علة الضم ويلزم هربها الى جهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة وايضا ان لم يكن هناك مهروب عنه فالهرب ممتنع وان كان فيلزم كون كل منها مهروبا عن نفسه لاتحاد المهرب [illegible] الخلاء الموجب للدفع وحركة الجسم الى فوق لا بد وان يكون ملازما له متنقلا معه فيحتاج الخلاء الى مكان طبيعي حتى يكون مطلوبا يتحرك اليه ثم انه لم يكن ملازما بل لا يزال الجسم يستبدل في حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقيا للخلاء الا في آن وفي الآن الواحد لا يتحرك شيء شيئا وبعد الآن لا يكون ملاقيا له الا ان يقولوا ان الخلاء يعطي الجسم قوة محركة تحركه الى الجهة وهذا ينافي تشابه الخلاء تذنيب زعم المتكلمون ان مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم لما تأملوا عرفوا ان الجسم الاسفل ليس بكليته مكانا للجسم الذي فوقه بل سطح الاسفل هو المكان مع انهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكانا مع انه ليس تحته ما يمنعه من النزول فلو كان الاسفل لكان سطح منه ومن الناس من يجعل السطح مكانا كيف كان ويقولون كما ان سطح الجرة مكان الماء كان سطح الماء مكان للجرة واحتجوا بان الفلك الاعلى ذو مكان لانه متحرك وليس له نهاية حاوية من محيط فكانه سطح ما تحته والحجة ضعيفة لان حركة الفلك ليست مكانية بل وضعية ومما دل على فساد مذهبهم بعد مذهب القائلين بالسطح مطلقا ان الجمهور اتفقوا على ان الجسم الواحد ليس له الا مكان كما مر لا اشارة اليه ومن الناس من ذهب الى ان مكان الجسم جسم محيط به من جهة الاحاطة ويرد عليه انه يلزم ان يكون المكان من قبيل الاضافات وان لا يكون المحدد في مكان نعم انا اسلم المذاهب واتمها القول بالبعد وهذا البعد امتداد غير وضعي لذاته ليست احاطته للابعاد الجسمانية ولا انطباقه عليها احاطة وانطباقا ذا الذي وضع بذي وضع آخر وعليه براهين تناهي الابعاد الوضعية لا يجري في بيان تناهيه لعدم كونه ذا وضع لذاته وفوق كل بعد ادى بعد آخر مادي الى ان ينتهي الى بعد هو آخر الابعاد المادية الوضعية وفوقه بعد غير محتاج الى مادة ولا قوة انفعالية لغلبة احكام الفعلية والصورية عليه وهو غير متشكل بشكل من الاشكال الوضعية ولا ايضا يقبل

الاشارة الحسية بل يقبل الاشارة الخيالية ويشبه ان يكون المراد بسدرة المنتهى في لسان الشريعة هو آخر الابعاد الوضعية وبالعرش الذي استوى عليه الرحمة الالهية هو ما يحيط بجميع الماديات الحسية احاطة غير وضعية فيكون ذا جنبتين وواسطة بين العالمين من احد الجانبين وهو الاعلى ينفعل عن الحق بالصور والتماثيل ومن الجانب الاسفل يتصل بالصور الجسمية النوعية وابعادها المادية كالجنان التي فينا فانه جوهر مقداري ذو قوة استعدادية وهو ينفعل عن الحق بالصور المثالية الفائضة عليه ويتصل بالبدن ومقداره المادي لاجل ضعف وجوده ابتداء فاذا استكمل ينفصل عن البدن لا كانفصال جسم عن جسم بل كانفصال كاتب عن كتابته او قائل عن قوله وموضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا في علم المعاد وستجيء باقي مباحث الكم في البحث عن الزمان ومن الله العصمة والسداد الفن الرابع في مقولة الكيف وهو مشتمل على مقدمة واربعة اقسام **المقدمة** في رسم الكيف وتقسيمه الى انواعه الاربعة اما الرسم فاعلم ان لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لان التركيب من الامرين المتساويين يكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه بل انما يعلم الدليل على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة الا المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية لكن هذا التعريف لها تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض ولو جاز ذلك لجاز مثله في سائر المقولات بل ذلك اولى لان الامور النسبية لا تعرف الا بعد معروضاتها التي هي الكيفيات فالصواب ان يعدل عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة الكيف التي هي اجلى منها الا كما هو المشهور انه هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها فكونه هيئة قارة يميزها عن ان يفعل وعن ان ينفعل وكونه لا يوجب تصورها تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها غير مقتضية للقسمة يميزها عن الكم وغير مقتضية للنسبة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث احدها ان المفهوم من ان يفعل مؤثرية الشيء في الشيء وذلك الشيء اما متغير او ثابت فان كان ثابتا كانت مؤثريته ايضا ثابتة لانها من لوازم ماهية المؤثر ولازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يبعد الاخر عنها وان كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زائدا على ذاته بل يكون مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امرا عقليا كسائر الاضافات التابعة للذوات فلا حاجة الى الاخراج عنها بقيد وكذا الكلام في المفهوم من ان ينفعل وثانيها ان قولنا لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها يبعد الاخر اذ عن تينك المقولتين فلم يكن الى ذكر القارة حاجة في الاخراج عنهما فان قيل اخرج به عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع سائر الكميات لانه يقتضي قسمة حامله وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة الكيف لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو رأي اهل التحصيل لكنه هيئة غير قارة لان اجزاءه غير مجتمعة في آن وهو بين بنفسه ولانه معلول الحركة ومعلول غير القار غير قار ورابعها ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لان كلا منهما يوجب تصوره تصور شيء آخر لان الوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام والنقطة نهاية الخط لانا نقول ان كان التعبير عن الكيف بانه لا يلزم من تعقله تعقل شيء آخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصورنا الاستقامة والانحناء الا في المقدار وان لم يشترط ذلك بل ان لا يلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما وخامسها ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وسائر الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها من المدرك والمعلوم والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل كل منها [illegible] تصوره تصور الغير ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات فلا بد ان يتصور المنسوب والمنسوب اليه اولا حتى يتصور تلك الامور النسبية قلنا ان الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا تفيده الا ان يقرأ الاول منصوبا والثاني مرفوعا وح لا يلائم هذه القرائة تمام الرسم وسادسها هب انا حملنا عبارة ما لا يوجب تصوره غيره على ما لا يكون تصوره معلولا لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد الاشكال كالتربيع والتثليث وخواص الاعداد كالجذرية والمكعبية مع انها معدودة من انواع الكيف وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال والاستقرار ويقال هيئة الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التأثير والتأثر وليس لها جامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ في التعريفات لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه الايرادات لكن الاقرب ان يقال هو عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فبالعرض خرج الباري تعالى والجوهر وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرجت الاعراض النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانه لم يلزم من تصوراتها تصور غيرها الا ان تصوراتها

فائدة

التعريف

معنى

معلولة تصورات غيرها او يدخل فيه الصوت اذ لا يتوقف تصوره على تصور غيره وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم وخرج الوحدة والنقطة وبقولنا اقتضاء اوليا احترزنا عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فانه لذاته يمنع الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة وحدة المعلوم واما نسبته الى انواعه فينحصر بالاستقراء في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادية والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد تبين بصورة الترديد بين النفي والاثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما ليس من الخواص طرق متعددة وحاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول وان كان الثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بما يختص بالجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعلها بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها كالحرارة تجعل المجاور حارا او السواد يلقي شبحا اي مثالا على الغير لا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا التثقيل قال الرازي وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع آخر من الشفاء عند شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة انهما من هذا الباب وذكره في موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا اقول ويستعلم الجواب عن هذين الاشكالين وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الرازي هذا يضيع الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال ... ما يستغني عن المادة ذهنا لا خارجا هي الرياضيات بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو ما يستغني عن المادة في الخارج ايضا اقول كلا البحثين مدفوع بما سيظهر من بحثنا عن حدوث العالم ان العدد لا يعرض المفارق العقلي لا بالذات ولا بالعرض وهو عارض للنفوس بواسطة الابدان وربما يدفع بان العدد الذي يبحث عنها في الرياضيات قد يقع البحث عنه من حيث افتقاره الى المادة في الخارج لتحصيل الاغراض كالمساحة والجمع والتفريق والضرب والقسمة وغير ذلك وفيه نظر وربما يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك ويندفع بانه يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالاجسام انها لا يتعلق بها اصلا وليس كذلك بل المعنى انها لا يتعلق بها خاصة بحيث تستغني عن النفوس اما الذي ذكروه في بيان الحصر في الانواع الاربعة فطرق اربعة الاول ما ذكره الرازي وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية او لا وهي اما ان تكون محسوسة او لا والمحسوس هو المسمى بالانفعالات ان كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل وبالانفعاليات ان كانت راسخة وان لم تكن محسوسة فاما استعداد نحو الكمال او لا فالاول هو المسمى بالقوة او كان استعدادا نحو اللاانفعال واللاقوة وههنا طبيعيا ان كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني هو المسمى بالحال ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كانت بطيء الزوال كالحلم فهذا التقسيم الذي ذكره وبين الجائز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا هي من نوع الاستعداد فلا جزم بان ما يكون كالالا بد وان تكون كيفية نفسانية لانه دعوى بغير دليل الا الاستقراء الثاني ان الكيفية اما يجب بصدور عنها افعال على التشبيه او لا والاول مثل الحار يجعل غيره حارا او السواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فان فعله في جسم التحريك وليس ذلك بثقل والثاني اما ان يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم او لا يكون والذي لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية او في النفوس من حيث هي نفسانية الثالث اما ان تكون متعلقة بوجود النفس او لا يكون كذلك والذي لا يكون فاما ان هو بنفسها انها استعداد او هو نفسها انها تفعل فالاول هو الحال والملكة والثاني هو المختصة بالكمية والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات الرابع ان الكيفية اما ان تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات او لا يكون كذلك وح اما ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك التعلق اما من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة وهذه الطرق الثلاث هي التي ذكرها الشيخ في الشفاء والكل ضعيفة متقاربة

القسم الاول في الكيفيات المحسوسة وفيه ثلاثة ابواب الباب الاول في احكام كلية لهذا القسم وفيه فصول

فصل في خاصته وفي تقسيمه وسبب التسمية اما الخاصة المساوية التي تعم افراده فهي انها تفعل في المواد ... اشباهها بتاركها في المعنى فان الحار يجعل غيره حارا والبارد يجعل غيره باردا والالوان تفرد اشباحها في البصر قيل هذه الخاصة غير شاملة لخروج الثقل والخفة ولانه ذكر الشيخ في فصل الاسطقسات من طبيعيات الشفاء في بيان انه لم يسم الرطوبة واليبوسة بالكيفيتين المنفعلتين انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل

غيره يابسا فعلى هذا تكون هاتان المحسوستان الا تنقلان مثل نفسيهما اقول يمكن الجواب بانهما يفعلان في الحس مثلهما وكذا الثقل والخفة يعلم شمول هذه الخاصة لجميع المحسوسات والذي ذكره الشيخ في اثناء تقسيم الكيفيات ان السواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فان فعله في جسم التحريك وليس ذلك بثقل معناه ان فعل السواد في البصر لا كفعل الثقل في جسم وغرضه الفرق بين الفعل في مادة الاداة وبينه في مادة الجسم حيث ان الاول مثال الثاني بخلاف الثاني فليس فيما ذكره تصريح بان الثقل والخفة ليسا من المحسوسات كما زعمه الرازي وكذا قوله في الرطوبة واليبوسة انه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير رطبا ويابسا معناه نفي كونهما فاعلين مثل نفسيهما في المواد لا في القوى الحسية وقد صرح في كثير من المواضع ان كل محسوس فانما له صورة مساوية في الحس ولا فرق في ذلك بين المبصرات كالالوان وبين الملموسات كالثقل والخفة وهذا هو الذي وعدناه في الفصل المتقدم واما الخاصة الغير الشاملة فكثيرة لا يحتاج الى البيان واما التقسيم فالكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وذلك لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما في كيفيات المركبات كحلاوة العسل والعموم كما في كيفيات البسائط كحرارة النار فان الحرارة بعمومها هي حرارة قد تكون تابعة للمزاج الحاصل بالتركيب وانفعال المواد وهذا معنى قولهم بخصوصها او نوعها ان الحرارة كثيرة فالحرارة الناريه وان لم يمكن حصولها بانفعال المادة لكن من شأن الحرارة المطلقة ان تحدث بالانفعال في مادة وكذا الحلاوة العسلية وان لم تكن في العسل على سبيل انفعال من العسل لكنها انما حدثت على انفعال في امور تكونت عسلا فانفعلت انفعالات لاجل ذلك حلوة وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان تنفعل فهي وان كانت داخلة في القسم الاول لاجل السببين المذكورين لكنها لقصر زمانها وسرعة زوالها امتنعت عن اسمها وافتصر على مجرد الانفعال

فصل في الرد على القول بان كيفيات الاجسام نفس اشكالها وبانها نفس الامزجة زعم بعضهم ان لا حقيقة للكيفيات المحسوسة بل هي مجرد انفعالات تعرض للحواس فاذا قيل لهم لم لا تنفعل الحاسة من بعضها دون بعض او من بعض الكيفيات دون بعض من سبب والا لا تنفعل البصر من الشفاف مثل ما ينفعل من الملون اجابوا ان الاجسام مركبة من اجزاء صغار لها اشكال بالفعل وان تجردت بالعرض وهي على اشكال مختلفة وعلى تراكيب واوضاع مختلفة وذلك الاختلاف يوجب اختلاف الآثار الحاصلة في الحواس فالذي يفرق البصر يرى بالبياض والذي يجمعه بالسواد وكذا في الطعوم الذي يقطع العضو تحريفا الى عدد كثير لكون اجزائه صغارا شديدة النفوذ هو الحريف والمتلاشي لذلك القطع هو الحلو وكذا القول في الروائح والملموسات كالحرارة والبرودة وبالجملة فاختلاف الاشكال يوجب اختلاف الاحساسات والحواس انما ينفعل من الاشكال لا من كيفية اخرى وهذا المذهب سهل الدفع فان في الحواس صورة المحسوسات ومثالها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما وسيجيء ايضا في مباحث الكون والفساد بطلان هذا المذهب ثم الذي يميز اللون عن الشكل ان الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس به فاحدهما غير الآخر فان قيل المحسوس بالحقيقة هو الصورة الحاصلة في الحس فيجوز ان يفيد الشكل المخصوص لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا آخر قلنا الآثار الحاصلة في الحواس ان كانت اشكالا فالشكل ملموس فالاثر الحاصل في العين ملموس هف وان لم يكن اشكالا فقد ثبت القول بوجود كيفيات وراء الاشكال لان صورة الشيء لا بد وان يكون مطابقا له ومما يحتج به على اثبات هذه الكيفيات ان الالوان والطعوم والروائح فيما بينها تضاد بخلاف الاشكال فلا تضاد فيها حجة اخرى ان الاحساس بالشكل متوقف على الاحساس باللون ولو كان اللون شكلا لتوقف الشيء على نفسه قالوا ان الانسان الواحد قد يرى جسما واحدا على لونين مختلفين بحسب موضعين منه كطوق الحمامة يرى حمرة شقراء ومرة على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات وايضا السكر في فم الصفراوي مر وفي فم غيره حلو فلا حقيقة لهذه الاشياء الا انفعال الحواس ولا اختلاف الاحساسات الا اختلاف المنفعلات والانفعالات بحسب الاوضاع المختلفة والجواب اما طوق الحمامة فليس المرئي منه شيئا واحدا بل هناك اطراف الريش ذوات جهات ولكل جهة منها لون يستر لون الجهة الاخرى بالقياس الى القائم الناظر فللوضع مدخل لا اشتراط المقابلة بينهما لان المرئي هو الوضع وليس الاحساس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها وليس هذه اختلاف الاحساسات المنفعلات واعلم ان جماعة زعموا ان الكيفيات نفس الامزجة وان المزاج اذا كان على حد ما كان لونا وطعما معينين واذا كان على حد آخر وبحال آخر كان لونا وطعما آخر وليس سائر الكيفيات التي تجري مجراهما شيئا والمزاج شيئا آخر بل كل منهما مزاج مخصوص يفعل في اللامسة شيئا وفي الباصرة شيئا آخر والذي يدل على بطلانه ان جميع الامزجة على حدودها الواقعة بها الغايات ملموسة ولا شيء من

الالوان ملموسا فليس شيء من المزاج لونا وايضا فهذه الكيفيات يوجد فيها غايات في التضاد والامزجة متوسطة ليست بغاية فهي امور غير الامزجة

الباب الثاني في الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة وقد ادخل في هذا الباب الخشونة والملاسة والصلابة واللين فلنذكر كلا منها في هذا الباب في فصول

فصل في حد الحرارة والبرودة قال الشيخ في الشفاء الحرارة كيفية تفرق بين المجتمعات وتجمع بين المتشاكلات والبرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات وذكر في رسالة الحدود في الحرارة انها كيفية فعلية محركة لما فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتشابهات وتفرق المختلفات فمن صدور هذا الجمع والتفريق ليس صدورا اوليا بل ذلك تابع للخاصية الاولى وهي التحريك الى فوق والتخفيف فهذا الرسم المذكور في الحدود اولى من المذكور في الشفاء فاذا فعلت الحرارة فعلها الاولى يحدث بتحليلها الكثيف تخلخلا من باب الكيف اي رقة القوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وبتصعيده اللطيف من الاجزاء تكاثفا من باب الوضع اي اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب فمعنى الفعلية في الحرارة حال الغير شبيها لا بمجرد التاثر ما اعم من الحركة وغيرها ليكون قوله فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما زعمه الامام والمحلة فالخاصية الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك وتحقيقه ان ما يتاثر عن الحرارة ان كان فيه بسائط استحال اولا في الكيف ثم يفضي به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما تفرق المتشابهات بان تميز الاجزاء الهوائية من الماء ويتبعها ما يخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه ولا حتفاء في ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه انضمام كل الى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف القريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما في الرصاص وتليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول التصعد والتفريق بناء على العوائق لا ينافي كون خاصيتها التصعيد والتفريق للمختلفات والجمع للمتشابهات فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل اما انها تجمع المتشاكلات فليس كذلك لانها تفرق الماء بالتصعيد وكذلك ترمد الحطب فتفرقه واما انها تفرق المختلفات فليس كذلك لانها لا تقوى على تفريق الاجزاء العنصرية التي في الطلق والنورة والحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمندر بل قد تجمع بين المختلفات ايضا كما في بياض البيض وصفرته لانا لا نقول انا نفرق الماء فليس كذلك بل اذا انحل جزء منه هواء وقع التفرق بينه وبين الماء لاختلاف الطبيعتين ثم يلزم ان يختلط بذلك اجزاء مائية فيتصعد مع الهواء بخارا واما فعلها في الحطب فلان اجزاءها الارضية متماسكة بالمائية فاذا فرقت بينها عرض تناثر الاجزاء الباقية الرمادية واما الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسييلها باعانة الحيل التي يتولاها اصحاب الاكسير وخصوصا اذا اعينت بما يزيدها اشتعالا كالكبريت والزرنيخ واما الذهب فالنار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال منها الى التصعد جذبه المائل الى الانحدار فيحدث من ذلك حركة دورية ولولا المانع لفرقته النار وعدم الفعل لعائق لا يبرد بلا انتفاء الفاعلية واما عقد البيض فليس جمعا له بل هو احالة له في قوامه ثم ان النار تفرقه عن قريب بالتقطير ثم اعلم ان هذا التعريف وكذا نظائرها اعني التي للمحسوسات ليس بحد فانه غير مركب من المقومات ولا ايضا برسم لان التعريف بلازم بين ينتقل منه الذهن الى الملزوم وههنا ليس كذلك فان من لم يشاهد النار لا ينتقل ذهنه من فهم الحركة الى فوق والجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات الى فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة بل الفائدة في هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها وآثارها بحيث تميزها عن غيرها عند العقل بعد ما افاده الحس ما هو الممكن في ذلك وهي حاصلة بذكر هذه اللوازم واعلم ان القدماء من انكر وجود البرودة وجعلها عدما للحرارة ورد بان الجمود والتكثيف كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان مقابلان لهما ولا يمكن اسناد الفعل الوجودي الى العدم ولا الى الجسمية المشتركة فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين لتكونا مصدرين لهذه الافعال الاربعة المتقابلة ويمكن ان يؤول كلام القدماء بان وجود الحرارة اقوى من وجود البرودة فوجود البرودة عادم لشدة الوجود ولذلك فعل الحرارة اشبه بالوجودي من فعل البرودة لان السكون والجمود شبيه بالعدم من الحركة ولان الحرارة قد تكون لجوهر سماوي كالطبيعة الفائضة من عالم النفوس

علي ابدال

على الابدان فتفعل اما الاغريبة مخالفة لفعل هذه الحرارات الغريبة

فصل في ماهية الحرارة الغريزية وانتهائها بما يتوهم ان اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفائضة من الاجرام الكوكبية وعلى الحار الغريزي الفائض من عالم النفوس وعلى الحرارة الحادثة بالحركة بحسب اشتراك الاسم وليس كذلك لانه بمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة التي توجب التلطيف والتصعيد وان كانت الحرارة مختلفة بالحقيقة والذي يتوهم فيه اختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار على النار وعلى الشراب السماوية وعلى الطبيعة الفاعلة في الابدان وعلى الادوية والاغذية التي يظهر منها حرارة في بدن الحيوان وتطلق على كل من الكواكب والقوى صفة مسماة بالكيفية المحسوسة التي تكون في النار ام ذلك توسع واطلاق الحار على مثله الحرارة وان لم يقم به المسمى بالحرارة فيه تردد والحق انه لو ثبت فيما سمي حارا انه يفعل بالذات فهو حار فان القوى تعرف بافاعيلها والاثر من جنس المؤثر وان فعلها بالعرض بان يسد المسام او يجمع الحرارة او يمنعها عن التحليل فليس بحار واختلفوا في ان الحرارة الغريزية التي بها قوام الحيوة في الحيوان والنبات هل هي مخالفة بالنوع للحرارة الخارجية ام لا قال الشيخ في القانون ان الحار الخارجي اذا حاول ان يبطل الاعتدال فان الحار الغريزي اشد الاشياء مقاومة له حتى ان السموم الحادة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع الحار الوارد بتحريكها الروح الى دفعه وتدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة وليس هذه الخاصة للبرودة فانها انما تنازع وتعاوق الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تنازع البارد الوارد فالحرارة الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية عن ان تستولي عليها الحرارات الغريبة فالحرارة الغريزية للقوى كلها والبرودة منافية لها ولذلك يقال الحرارة غريزية وحكى في الشفاء عن المعلم الاول انه قال الحرارة المعنوية التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقسي الناري بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه منبعث عنه وفرق بين الحار السماوي والحار الاسطقسي واعتبر ذلك بتاثير حر الشمس في عين الاعشى دون حر النار فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع النارية ويشبهها ايضا الروح جسما الهيا تنبسه من المني والاعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل افضل المجردات والروح افضل الاجسام وزعم الامام الرازي انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها المركب نضجا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر من الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وانما تدفع حر الغريب لان الحر الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة افادت النضج والطبخ ما يعسر عنده على الغريبة تفريق تلك الاجزاء فلهذا السبب تدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة فالتفاوت بين الحرارتين ليس في الماهية بل في الدخول والخروج حتى لو توهمنا الغريبة جزءا والغريزية خارجة لكانت الغريبة تفعل فعل الغريزية اقول يلزم على ما ذكره ان يكون الشيء عند انكساره وضعفه يفعل افعالا لا يقوى على شيء منها عند كماله وشدته وايضا الفرق حاصل بين عدم انفعال الشيء عن المفسد المضرر وبين ان يدفع ضرره الحاصل فالحار الغريزي يدفع عن البدن الحرارة الغريبة التي وردت البدن وامرضتها زمانا ولا شك ان الحرارة الاسطقسية التي في البدن تشتد بورود حرارة اخرى غريبة كمن يحترق بدنه بالنار او يحمى بالادوية الحريفة او بالحميات فالتي تقاوم هذه الاشياء المقوية لهذه الحرارة وتدفعها عن البدن وتعالجه وتعيده الى الصحة والسلامة بعد اشرافه على الاحتراق والفناء ما هي الا هذه الافاعيل تصدر عن النارية التي هي مكسورة مقهورة على تقدير وجودها وعدم انخلاعها كسائر الصور الاسطقسية كما هو المذهب المنصور فهي صادرة عن الاشياء او عن البرودة التي لا فعل لها الا التقوية والتسكين او عن النفس والنفس لا تفعل الا بواسطة القوى والكيفيات فما ابعد عن الحق قول من نسب التنمية والتغذية والتوليد بما في كل منها من الترتيبات والتشبيهات والتعديلات الى حرارة شأنها الاحراق والتفريق وايضا الحار الاسطقسي كان في الاسطقسات بطبايعها متداعية الى الانفكاك مجبورة على الالتيام فالذي يجبرها على الالتيام ويحفظها عن التفريق هو الحار الغريزي باستخدام النفس او الطبيعة اياه اذ قد ثبت في موضعه ان هذه الافاعيل الطبيعية لا تتم الا بشيء من هذه الكيفيات الاربع سيما الحرارة ومن نظر حق النظر يعلم ان نسبة الحرارة الى الطبيعة كنسبة الميل الى القوى المحركة وكما ان طبيعة النار حارة لجوهرها كما انه مصعد لوجودي الجوهر فكذلك منبع الحرارة الغريزية نفسا كان او طبيعة فلكية او عنصرية يجب ان يكون حارا لذات بذاته لا عرضية زائدة بل ذاته بذاته حرارة وحادثة الا ان تلك الحرارة نوع آخر اعلى واشرف من هذه الحرارات وفائضة بالحقيقة نار اخرى احل من هذه النيرانات وهي محيطة بهذه لا احاطة وضعية فقط كاحاطة السماء بكرة الاثير بل احاطة قهرية علية غير محسوسة بهذه الحواس

فالطبيعة والنفس جاز ان تكونا متباينتين ولما الحيوانات كثيرة الروح التي هي مطية النفس في هذا العالم جوهر بخاري غير مركب من العناصر كما زعمه الجمهور بل هي من جنس الاجرام السماوية غير قابلة للموت لكونها حية بالذات ثم قد تنعدم ولا توجد لا انها تموت وفرق بين الفساد والعدم كما انه فرق بين الوجود والتكوين وهذه المباحث بعيدة عن اذهان اكثر المشتغلين بالفكر فضلا عن المقلدين **فصل** في معنى الرطوبة واليبوسة واثبتهما وقد وقع في كلام بعض المتقدمين ان رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلامسه ورده الشيخ بانه لو كان الالتصاق للرطوبة لكان اشد الاجسام التصاقا اشدها رطوبة وليس كذلك والا لكان العسل ارطب من الماء فالمعتبر في الرطوبة سهولة القبول للتشكل وتركه فهي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهل الترك له واليبوسة هي التي بها عسر قبول التشكل الغريب وتركه وقال الامام الرازي بان المعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا يلزم ان العسل اشد التصاقا من الماء ان عنيت به سهولة الالتصاق فذلك ان الشيء كلما كان ارطب كان اسهل التصاقا من الماء وان عنيت به شدة الالتصاق او كثرته ودوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبة بذلك حتى الالتصاق حتى يلزمها ان يكون الادوم التصاقا ارطب وايضا ليست الرطوبة نفس الالتصاق حتى يكون الادوم ارطب بل الالتصاق عرض من باب الاضافة والرطوبة من باب الكيف بل هي ما به يستعد الجسم للالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال المنافي لصعوبة الانفصال اقول اعتراض الشيخ ليس على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال كما يدل عليه كلامه ولهذا لم يوجد هذا التفسير في بعض كتبه بل مبناه على انه لا تعرض في كلامهم بذكر السهولة في جانب الالتصاق ولا بذكر الانفصال اصلا على ان ما ذكره من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال محل منع وقد اورد على اعتبار سهولة الالتصاق انه يوجب ان يكون اليابس الذي دق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لفرط مخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على راي من يقول برطوبة الهواء بمعنى سهولة الالتصاق اعني البلة لولا مانع فرط اللطافة لا على راي من لا يقول بها واعترض على التعريف بسهولة الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانا لا نسلم سهولة قبول الاشكال الغريبة في النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة بالهواء فان قيل اذا اوقد التنور شهرا او شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها قلنا لو اوقد الف سنة فداخله الهواء بحاله ومنها انه بمقتضى هذا التعريف كان الهواء رطبا لكنهم اتفقوا على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التشتت وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك فليس رطبا هف والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شائع ومنها انها توجب ان يكون المعتبر في كون الجسم يابسا صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بين اليبوسة والصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال والصلابة بخلافه فهما يغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة والحق ان تعريف الرطوبة بكيفية تقتضي سهولة اللصوق وتركه اولى واما اليبوسة فربما يقال انه حقيقة ان من الاجسام ما يتفرق اجزاؤه ويتفرك بسهولة اما لضعف تماسك الاجزاء بعضها ببعض واما لتركيبه من اجزاء صغار مع صلابة كل منها فالاول هو اليابس والثاني هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضي كون الجسم سريع التفرق عسير الاجتماع فظهر الفرق بينها وبين الهشاشة كما بينها وبين الصلابة واما بيان اثنينيتهما فاعلم انا قد اشرنا الى ان تفسير الرطوبة بالكيفية التي معها يكون الجسم سهل الالتصاق وتركه اولى فاذا كانت كذلك فهي لا محالة صفة وجودية وهي من المحسوسات لا محالة وكذا اليبوسة لما مر واما اذا قلنا هي التي لاجلها يسهل قبول الاشكال فهو كلام مجازي ان اريد به ظاهره فان السهل والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة ليستا منه بل التحقيق فيه ان الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول الاشكال الغريبة وعن رفضها واليابس هو الذي في طباعه مانع يمنع من ذلك مع امكانه فعلى هذا يشبه ان يكون التقابل بينهما بالعدم والملكة فلم تكن الرطوبة وجودية ولا ايضا محسوسة بالذات بل كان الاحساس بها عبارة عن عدم الاحساس بما يمنع عن التشكل والذي يؤكده ما ادعيناه انهما سواء فسرت بالقابلية او علة القابلية وسواء كانت القابلية صفة عدمية او وجودية فهي لا يلزم ان تكون صفة زائدة على الجسم اما على تقدير كونها قابلية والقابلية عدمية فظاهر واما على تقدير كونها قابلية والقابلية وجودية فلان هذه القابلية حاصلة للجسم لذاته مع ثبات القابلية لان شان الجسم قبول التشكلات ولذلك كان هذا القبول حاصلا لليابس ايضا واما على تقدير كونها علة للقابلية والقابلية

وجودية

وجودية فلانه لما كانت قابلية الجسم للاشكال حكما ثابتا له لذاته استحال ان يستدعي علة زائدة واما على تقدير كونها علة للقابلية وهي عدمية فعدم الحاجة اليه اظهر فثبت ان الرطوبة بهذا التفسير ليست وجودية فلا شبهة انها غير محسوسة ولهذا لا يقع الاحساس بالهواء عند كونه معتدلا لا حر فيه ولا برد ولا حركة ولو كانت رطوبتها وجودية كان الاحساس به دائما فلم يكن شك في كون هذا الفضاء خلاء واعلم ان الشيخ مال في فصل الاسطقسات الى ان الرطوبة غير محسوسة وذكر في كتاب النفس انها محسوسة قال بعض العلماء لعله اراد بالغير المحسوسة هي التي بمعنى سهولة قبول الاشكال وبالمحسوسة هي التي بمعنى سهولة الالتصاق اعني البلة وهذا احسن والله اعلم بالصواب **فصل** في اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف اللطافة قد تطلق على رقة القوام كما في الماء والهواء وعلى سهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وللغلظة معنيان مقابلان لهما قال في طبيعيات الشفاء يشبه ان يكون التخلخل مشابها للطف بالمعنى الاول مع زيادة معنى فانه يفيد الرقة مع كبر في الحجم والرقة ايضا تستلزمه الا ان التخلخل يدل على الكبر بالفعل وهي بالالتزام ويقال التخلخل ويراد به تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يتخللها ما هو الطف منها وهذا المعنى غير مستعمل فيهما ثم قال لكن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض وقال في قاطيغورياس يقال التخلخل للانتفاش كالصوف المنفوش ويقال لما اذا صار الجسم الى قوام اقبل للتقطيع والتشكيل من انفعال يقع فيه ويقال لقبول المادة حجما اكبر فالاول من الوضع والثاني من الكيف والثالث من الاضافة في الكم او كم ذو اضافة وللتكاثف معان ثلاثة مقابلة لها واعترض عليه بان اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول هناك هو بعينه الرقة المفسر هيهنا بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وقد حكم هنالك بانه غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض مع انه الذي فسر به الرطوبة فلزم خروج الرطوبة من الكيفيات النافعة فيهما مع ان اثبات ذلك مطلوب له في ذلك الفصل من الطبيعي والاولى ان يقال سهولة قبول الاشكال هي الرقة واللطافة فاما سهولة الالتصاق بالغير والانفصال هي الرطوبة النافعة في الفعل والانفعال والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الاشكال واما اللزوجة فكيفية مزاجية غير بسيطة المعنى لان اللزج ما يسهل تشكيله باي شكل اريد ولكن يصعب تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب ويابس شديد الالتحام والهش ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيله ويسهل تفريقه لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج واما البلة فاعلم ان ههنا رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي صورته النوعية تقتضي الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق والانفصال والمبتل ما يعرضه الرطوبة بمقارنة الرطب فان نفذت الرطوبة في باطنه فهو المنتقع والجفاف مقابل البلة **فصل** في الثقيل والخفيف وفيه مباحث الاول ان الشيخ قال في الحدود الاعتماد والميل كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة فدل على انه مبدا المدافعة لا نفسها وهي غير الحركة كما في الثقيل المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء فانه يحس منهما الميل الهابط والصاعد وغير الطبيعة لانها قد تكون ثابتة ولعدمها عند كون الجسم في حيزه الطبيعي ولان المدافعة تشتد وتضعف والطبيعة بحالها وثانيها انه لكن ان يكون غير المدافعة ان يقول الحلقة التي يجذبها الجاذبان المتساويان حتى وقفت في الوسط لا شك ان كلا منهما الى فيها مانع عن تحريك الاخر اياها فهو غير المدافعة لعدم حصولها وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تقتضيها الى جانبي العلو والسفل وفعلهما لو تم فالى جانبين غيرهما فثبت ان لهذه المدافعة مبدءا غير الطبيعة وغير القوة النفسانية وثالثها ان الخفة والثقل قد عرفهما الشيخ في الحدود بقوله الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز الثقيل او مركز ثقله على مركز العالم عند كونه في ذلك الموضع ومركز الثقل عبارة عن نقطة يتعادل ما على جوانبها ثقلا بمعنى ان ثقل كل جانب يساوي ثقل مقابله اقول قوله بالطبع ليس مكررا كما زعمه بعض ولا صفة للمركز احترازا عن مراكز الكرات الخارجة المراكز لان الثقيل لا يتحرك اليها مائلا الى ما هو المركز بالطبع وهو مركز الجسم الاول الفاعل للجهات كما زعمه الرازي بل صفة للحركة احترازا عن الحركة القسرية على ما هو المقصود من ان فاعلها هي الطبيعة التي في المقسور ليخرج عن الثقيل الخفيف المتحرك الى الوسط بالقسر وعن الخفيف الثقيل المرمي الى الفوق ثم ان قوله طبيعية يدل على ان الميل غير الطبيعة سواء كان نفس المدافعة او مبدء المدافعة ورابعها اقسام الميل طبيعي وقسري ونفساني والطبيعي لا يكون الا الى جهة من الجهات والحقيقي منه اثنان فالميل الطبيعي اما الثقل وهو الميل النازل والخفة وهو الميل الصاعد والقسري على خلاف الطبيعي واما النفساني فقد يكون مستديرا وقد يكون مستقيما وقد يختلف باختلاف الارادات وخامسها ان الميل الطبيعي لا يوجد في الاجسام عندما يكون في احيازها الطبيعية قال الامام الرازي هذا مما نص عليه الشيخ في كتاب السماء والعالم من الشفاء من غير حجة اقناعية فضلا عن البرهان

اقول

قوله هذا في الوضوح بمنزلة لا يحتاج الى البرهان بعد تصور الميل ومبدئه ولانه عند عدم المانع وسادسها ان الميل قد يراد به نفس المدافعة وقد يراد به السبب القريب لها وهو المنبعث من الطبيعة عند حاجتها اليه بخروج عن الموضع الطبيعي او البقاء عند الارادة باستخدام الطبيعة وكما ان من الممتنع وجود حركتين مختلفتي الجهة من الجسم بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي قربا الى موضع ما ويلزمه البعد عن خلاف جهته فلو وجدت حركتان كذلك يلزم الجسم لواحد التوجه وعدمه الى كل من المقصدين فكذلك من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان بالفعل في جسم واحد سواء اريد بالميل نفس المدافعة او سببها القريب منها فعلى ما ذكرنا اندفع التناقض الذي اورده الامام الرازي على كلامي الشيخ في الموضعين من الشفا احدهما ما قال في الفصل الذي بين فيه ان بين كل حركتين سكونا بالفعل ولا تصغ الى قول من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون في شيء بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة بل فيه مبدأ من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق والثاني ما قال في الفصل الذي يتكلم فيه في الحركة القسرية السبب في الحركة القسرية قوة يستفيدها المتحرك من المحرك تثبت فيه مدة الى ان يبطلها مصاكات كانت تتصل عليه بما يخرق به وكلما ضعف بذلك قوي عليه الميل الطبيعي فقوله قوي عليه الميل الطبيعي يشعر بوجود الميل الطبيعي مع الميل القسري ولكن المراد منه مبدأ المدافعة وقوتها بمعنى الامكان الاستعدادي المقابل للفعل واما الحلقة الساكنة مع انها المجذوبة الى جهتين فيمكن بوجود استعداد يتعدد للمدافعتين لا وجودهما او لا وجود مبدئهما القريبين وسابعها ان الميل كما يكون الى الجهات المكانية كذلك يكون الى المقاصد الكيفية والكمية والوضعية بل الجوهرية كما وضح مباحث الحركة بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركة ينقسم الى انقسامها فمنه ما يحدث فيه من طباع المتحرك فينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات الى التزيد والى الاستحالة في الكيف كميل العنب من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الصفرة وميل الحيوان عند انبعاثه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله عن القوس والكل عند بالطبيعة سواء كانت مستقلة او مقهورة للنفس او مقسورة بامر خارج لكن المحسوس من هذه الاقسام لعل لا الميل المكاني والقسري منه يختلف الاجسام في قبوله والتعصي عنه بامور ذاتية او عرضية فالاختلاف الذاتي هو ما بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها فالاقوى بحسب الطبع اكثر تعصيا وامتناعا عن قبول الميل القسري والاضعف اقل امتناعا والاختلاف العرضي اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الممانع كالتبنة او لتخلخله الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك وثامنها انه كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتي الجهة في جسم واحد احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة متحركة بحركة البحر كذلك يجوز ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل احدهما بالذات والاخر بالعرض كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويجري في الهواء معه وهو ميله بالعرض التابع للانسان بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفين احدهما بالطبع والاخر بالقسر كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين كذلك نعم الميل يشتد ويضعف اما الطبيعي فبحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم فالاكبر اشد ميلا من الاصغر وفي الكيف كالتكاثف والتخلخل فالاكثف اشد ميلا للهبوط من الالطف وبالعكس للصعود وفي الوضع كاندماج الاجزاء وانتفاشها وقد يختلف ايضا باسباب خارجة من رقة قوام المسافة وغلظه واما القسري فبحسب ما اشرنا اليه اذا تقرر ذلك فاعلم انه اذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري وتقاوم الشيئان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم اخذ الموانع الخارجية مع الطبيعة في افنائه قليلا قليلا فياخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تحدث الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها ويشتد بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة وقد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعي والقسري كما شاهد في الحجر المرمي حال صعوده وهبوطه وكيفية التقاوم بينهما بحال الماء في حدوث الحرارة المنبعثة فيه من تاثير غيره حيث يبطل به البرودة المنبعثة من طباعه الى ان تزول تلك الحرارة باسباب خارجة شيئا فشيئا فيعود انبعاث البرودة من طباعه فانه لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية واحدة متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى الضد فتسمى حرارة وتارة اميل الى ذلك فتسمى برودة وتارة متوسطا بينهما فلا تسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة

والطبيعة

والطبيعة مع ما يعاونها من الامور الخارجية كالهواء المبرد الحاوي لذلك الماء فكذلك لا يجتمع في جسم ميلان بل يكون دائما ذا ميل واحد شديد او ضعيف قسري او طبيعي وعند تقاوم الميل القسري والطبيعة كانه يعدم الميل بالكلية لكن الفرق بين الميلين الطبيعي والقسري المجموعين والبرودة الذاتية والحرارة القسرية للماء ان خلو الجسم من الميل ممكن كما في كونه عند حيزه الطبيعي وكما في حالة سكونه بين الحركتين الصاعدة القسرية والهابطة الطبيعية وكما في الحلقة التي يجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ولكن خلو الماء عن مرتبة من الحرارة والبرودة غير ممكن لان بعض الاضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها وبعضها لا يجوز خلوه عنها وتاسعها انه هل يجوز اجتماع الميلين الى جهة واحدة احدهما طبيعي والاخر غريب اما الجسم الابداعي الذي وجد على كماله الاتم من غير عائق عن ميلها الطباعي كالافلاك في حركاتها الوضعية وكالعناصر الكلية في حركاتها لو فرض في العالم خلاء وهي في غير احيازها كان ذلك ممتنعا لان فاعلية الامكان الاشرف دلت على انتهائه اقصى الممكن من قوتها الطبيعية فبلوغها بالقوة الى الغاية فلا يمكن الزيادة عليها من خارج واما في غيرها حيث يكون الجسم معارضا بما يدفعه مثل الحجر الهاوي فان الهواء يقاومه في ميله فلا يبعد ان يحصل معه معاون من ميل خارج يوجب سرعة حركته وعاشرها ان المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا ويقسمون الاعتماد الى لازم كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف الى فوق وغير طبيعي مختلف ومنهم من جعل الاعتماد في الجسم واحدا لكنه يسمى باسماء مختلفة بحسب الاعتبار فيسمى اعتمادا واحدا بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وان لم يكن له بالنسبة الى سائر الجهات اسم مخصوص وذهب بعض اخر الى انها متعددة متضادة لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة الى جهتين ومنهم كالجبائي على ان الاعتماد لازما كان او مختلفا غير باق وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الالوان والطعوم وقال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما تولدهما الحركة فان من فتح بابا او دحى حجرا فانما لو لم يحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر بل الحركة في المفتاح والحجر تولد حركة بعد حركة وتولد سكونه في المقصد وابو هاشم على ان المولد للحركة والسكون هو الاعتماد واستدل ايضا بان حركة الرامي متاخرة عن حركة الحجر المرمي لانه ما لم يندفع الحجر من حيزه امتنع انتقال يد الرامي اليه لاستحالة التداخل بين الجسمين وهو ضعيف لانه ان اريد التاخر بالزمان فاستحالة التداخل لا يوجب ذلك لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذلك في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الامر كذلك والا لزم الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ ما لو لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاولى لمن قال بالتوليد ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها بالذات من غير شرط كتوليده الحركة لانه السبب القريب لها وبعضها بشرط كتوليده اوضاعا مختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليد عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده للالام بشرط توليده تفرق الاتصال والاصوات بشرط توليده المصاكة هذا تقرير مذهبهم في الميل واما على قوانين الحكماء فقد علمت ان الميل غير باق في المواضع التي ذكرناها وانه مما يشتد ويضعف والشدة والضعف يوجبان تبدل الذي لذاته فالميل غير ضروري البقاء في كل جسم بشخصه وانما الباقي في كل جسم بشخصه هو الطبيعة الجوهرية المقومة واما الذي استدل به بعض العلماء على بقاء الميل في حال الوصول الى المطلوب من انه يفعل الايصال لانه المحرك والمدافع اليه والمدافع هو بعينه الموصل اليه ويمتنع انفكاك المعلول عن علته فذلك صحيح يقتضي وجود الميل آن الوصول ولا يقتضي بقائه كما لا يقتضي بقاء الحركة بل استحالتهما لان المستدعي للميل والحركة هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعا كان او قسرا او ارادة وهو غير باق في زمان الوصول الى المطلوب فلا يمكن الميل المحرك اليه لاستلزامه تحصيل الحاصل وحادي عشرها ان الميل هيئة قارة وان وقع في بعض افرادها التدريج وليس كالحركة التي لا يتصور الا تدريجا كالاين والكم وغيرهما وذلك لان الميل لا بد من وجوده عند الوصول الى حد وهو مطالب غير منقسم في الحد والموجود في حد غير منقسم كان في آن وان استمر قبله وبعده ايضا وثاني عشرها ان الاتفاق بين الثقل والخفة اذ الثقل يوجب حركة الجسم الى جانب المركز والخفة الى جانب المحيط فكل منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الاخر فلو الموجبان تباعد الجسمين الى غاية التباعد يستحيل ان يجتمعا حتى يتفاعلا وقد علمت ان السكون الذي بين حركتي الصاعدة والهابطة انما حصل من تفاعل بين الطبيعة والميل القسري الصاعد لا بين الميلين لعدم اجتماعهما بل بما متعددين اجتمعا في ذلك الزمان الا في الطرفين ففي آن اوله كان اخر زمان الميل القسري وقد قاومته الطبيعة حتى ازالته وفي آن اخره كان اول زمان الميل الطبيعي وقد احدثته الطبيعة بعد فراغها عن اثار شواغل الميل القسري **فصل** فيما يظن دخوله في الكيفيات الملموسة وليس

منها فمن ذلك الخشونة والملاسة والصلابة واللين وانما يقع الاشتباه في مثل هذه الامور لعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فالخشونة اختلاف الاجزاء والملاسة استواؤها وهما من باب الوضع على ان المحسوس ليس مجرد الوضع ايضا بل اثر آخر من صلابة او لين او حرارة او برودة او غيرهما فليسا من هذا الباب اما اللين فلصفتنا ان الانغماز الحاصل فيه وهو من باب الحركة مع تغير في سطحه ليس منها وهو من باب الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين نفس هاتين الصفتين لانه موجود مع عدمهما ولان اللين غير محسوس بالبصر ومما محسوس به فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانغماز وكذا الصلابة امور بعضها عدمي وهو عدم الانغماز وبعضها وجودي في المقاومة المحسوسة ومنه بقاء الشكل وليست الصلابة شيئا منها اما العدم فظاهر واما الشكل فقد علمت ان المقاوم ... فلو كانت صلابة كان الهواء الذي في الزق المنفوخ صلبا وكذا الرياح الهابة بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال والاستعداد واللااستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلا عن اللمس فالصلابة واللين من باب الكيفيات الاستعدادية واما سائر الكيفيات الحاصلة بالامتزاج بين اوائل الملموسات اعني الاربع الفعليتين والانفعاليتين فاللائق بذكرها موضع حين التشغل بذكر مباحث الاجسام الطبيعية واما الكيفيات المذوقة والمشمومة وان ناسب ان تردف بهذا المقام لكون المذوق والملموس ... لكن اخرناها لكون البحث عنها مختصرا فحاولنا ارداف الكيفيات المبصرة بهذا الموضع استمدادا من فاعل الخير والجود ... لافاضة العلم واكمال الوجود

الباب الثالث في الكيفيات المبصرة وفيه فصول

فصل في اثبات الالوان ذهب بعض الناس الى ان لا حقيقة للون اصلا بل جميع الالوان من باب الخيالات كما في قوس قزح والهالة وغيرهما فان البياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المصغرة جدا لكثرة السطوح المنعكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج فانه لا سبب له الا مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية وكثرة انعكاسه وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي واما السواد فمن عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه والحاصل ان البياض هو راجع الى النور والسواد الى الظلمة وباقي الالوان متخيلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء وربما يسند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء و... نفوذ الضوء الى السطوح ولاجل هذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لا متخيلة وان كانت متخيلة في بعض المواضع ايضا وظهورها في الصورة المذكورة بتلك الاسباب لا ينافي تحققها وحدوثها باسباب اخرى التي هي باستحالات المواد واعلم ان الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثانية الفن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم انه هل للبياض غير هذا الطريق المذكور ام لا ولكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك فنقول انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه بوجوه احدها كما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا او هوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وثانيها كما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماآن فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه شفاف متفرق قد دخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار لا بالتسحيق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر وثالثها اختلاف طرق الانتقال من البياض الى السواد حيث يكون تارة من البياض الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد يدل على اختلاف ما تركب عنه الالوان اذ لو لم يكن كذلك لم يكن في تركب السواد والبياض الا في طريق واحد ولم يكن اختلاف الا بالشدة والضعف لهما ورابعها انعكاس الخضرة والحمرة ونحوهما من الالوان اذ لو لم يكن اختلافها الا لاختلاط المشف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر وغيرهما الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة هذا تلخيص ما افاده في الشفاء ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب بين السواد والبياض اقوى ... لانهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في كل منهما موضع نظر لجواز ان يقع تركب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد والعجب ان صاحب كتاب المواقف فهم عن سوء فهمه او سوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصورة المذكورة ان اختلاط الهوا

بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ولرؤية لون البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسب الى السفسطة حاشاه عن ذلك ومنهم من نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ ودفع بان قولهم للاسود انه غير قابل للبياض ان عنوا به على سبيل الاستحالة فغير صادق اذ كذبهم الشيب بعد الشباب وان عنوا به على سبيل الانصباغ فسببه ان الصبغ المسود لما فيه قوة غائصة فيخالط وينفذ والمبيض ... بافادته وينقل عن اصحاب الاكسير انهم يبيضون نحاسا اكثر ابيضاض ... ورد ... مصعد وذلك يبطل ما قالوه وربما تمسكوا بان مادة البياض تقبل الالوان ومادة السواد لا تقبلها فدل على ان مادة البياض عارية عن اللون ودفع بانه يجوز ان يكون التحقيق مفارقا والتخلي لازما لزوال السبب الاول ولزوم سبب الثاني اولا لا شبهة في ان القابل ما دام اتصافه بلون لا يمكن اتصافه بلون آخر فمادة البياض ما دام بياضه لا يمكن ان يتصف بلون آخر وكذا في السواد ... الالوان بلا فرق فان فرق بان انسلاخ السواد عن محله غير ممكن كان رجوعا الى الوجه الاول وانسلاخ الشيء وعدم انسلاخه من اضعف الدلائل على العدم والوجود فرب وجودي ينسلخ ورب عدمي لا ينسلخ كالعمى والبصر حيث ينسلخ الوجودي ولا ينسلخ العدمي وربما احتج بان محل البياض يقبل جميع الالوان وكل ما يقبل الشيء يجب ان يكون عاريا عنه فمحل البياض يجب ان يعرى عن الالوان كلها والجواب ان الصغرى كاذبة لانه يقبل ما سوى اللون الابيض الذي فيه فلا يلزم الا عراؤه عن غيره دون البياض وان اريد بالقبول الامكان الجامع للفعلية منعنا الكبرى وهو ظاهر وربما قيل لو كان القابل للشيء واجب الانخلاع عنه لكان يمتنع الاتصاف به واللازم باطل فكذا الملزوم وهو منقوض بان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وذلك حق

تتمة اعلم ان كل ما يحدث من الالوان بسبب طبخ صناعي او نضج طبيعي وبالجملة باستحالة المادة فهو لون طبيعي وكل ما يحدث دفعة في محل وان كان بعده حركة مكانية فهو لون غير طبيعي كالالوان القزحية والزجاجية والوان المسحوقات المشفة كالجمد المكسور باجزاء صغيرة وكلا القسمين موجودان لكن احدهما مادي حاصل بانفعال المادة والآخر من تعاكسات النور الحاصل واختلاف ظهوره على الابصار حسب اختلاف المظاهر ثم ان القائلين بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب وذكروا في بيانه وجوها ضعيفة ومنهم من ذهب الى ان اصول الالوان هي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى ان المشاهدة انما تفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون لحقيقة مفردة فلا

فصل في النور المحسوس واعلم ان النور ان اريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق للوجود بل نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما بانقسامه فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه ومنه انوار عقلية ونفسية وحسية والواجب تعالى نور الانوار غير متناهي الشدة وما سواه انوار متناهية الشدة بمعنى ان فوقها ما هو اشد منها وان كان بعضها كالانوار العقلية لا يقف آثارها عند حد والكل من لمعات نوره حتى الاجسام الكثيفة فانها ايضا من حيث الوجود لا تخلو من نور لكنه مشوب بظلمات الاعدام والامكانات كما بيناه في شرحنا لحكمة الاشراق وان اريد به هذا الذي يظهر به الاجسام على الابصار فاختلفوا في حقيقته فمنهم من زعم انه عرض من الكيفيات المحسوسة ومنهم من زعم انه جوهر جسماني لكن ينبغي على من يرى انه عرض ان يعلم انه ليس من الاعراض التي تحصل بانفعال المادة وبالاستحالة بل يقع دفعة من المبدأ الفياض في محل قابل اياه اما بمقابلة نير واما بمقابلة ... وكذا ينبغي على من يزعم انه جسم ان يذعن انه ليس من الاجسام المادية المشتملة على قوة استعدادية تنفعل بها عن تأثير فاعل غريب فهو على تقدير جسميته يكون خاليا عن الكيفيات الانفعالية كالرطوبة واليبوسة والثقل والخفة واللين والصلابة وامثالها وكذا عن الكيفيات الفعلية المقتضية لتلك الانفعالات كالحرارة الموجبة للحركة الى فوق وللتفريق والجمع وما شابههما وكالبرودة الموجبة للثقل والكثافة وامثالها بل لابد وان يكون من الاجسام الكائنة دفعة بلا استحالة وانتقال لكن انه جسم اشتهر بينهم ان النور اجسام صغار تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء وذلك ممتنع لان اكثر النيرات المضيئة اجرام كوكبية دائمة الانارة لا ينفصل اجزاؤها عنها دائما والا لزمها الذبول والانتقاص وخلو مواضعها عن تمام مقدارها او مقدار اجزائها او كونها دائمة التحليل مع ايراد البدل عما يتحلل عن جرمها فيكون اجسامها اجساما مستحيلة غذائية كائنة فاسدة وذلك ممتنع في الفلكيات واما الذي ذكر في كتب القوم لابطال مذهب القائلين بكون الانوار المبصرة اجساما فوجوه الاول انه لو كان النور جسما لكانت حركته طبيعية والحركة الطبيعية الى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم في كل جهة كانت له والثاني

ان النور اذا دخل من الكوة ثم سددناها دفعة فتلك الاجزاء النورانية اما ان يبقى او لا يبقى فان بقيت فهل بقيت في البيت او يخرج فان قيل انها خرجت عن الكوة قبل انسدادها فهو ممتنع لان السد كان سببا لانقطاعها فلا بد ان يكون سابقا عليه بالذات او بالزمان وان بقيت في البيت فيلزم ان يكون البيت مستنيرا كما كان قبل السد وليس كذلك وان لم يبق فيلزم ان يكون تخلل جسم بين جسمين يوجب انعدام احدهما وهو معلوم الفساد والثالث ان كونها انوارا اما ان يكون عين كونها اجساما واما ان يكون مغايرا لها والاول باطل لان المفهوم من النور مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم واما ان قيل انها اجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء فهذا ايضا باطل لان تلك الاجسام اما محسوسة او غير محسوسة فان لم تكن محسوسة كانت ساترة لما وراءها ويجب انها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا لكن الامر بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة ازداد اظهاره والرابع ان الشمس اذا طلعت عن الافق يستنير وجه الارض كله دفعة ومن المستبعد ان ينفصل تلك الاجزاء من الفلك الرابع الى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة لا سيما والخرق على الافلاك ممتنع اقول وهذه الوجوه في غاية الضعف كما بيناه فيما كتبنا على حكمة الاشراق اما الوجه الاول فلان كون النور جسما لا يستلزم كونه متحركا ولا كون حدوثه بالحركة بل ربما يوجد دفعة بلا حركة واما الوجه الثاني فلقائل ان يقول ان قيام المعلول بلا مادة انما يكون بالفاعل الجاعل اياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الافاضة فاذا طرا المانع لم يقع الافاضة فينعدم الفائض بلا مادة باقية عنه لان وجوده لم يكن بشركة المادة فكذا عدمه عند انسداد الباب عن الافاضة بعدم الشعاع عن البيت دفعة ولا فرق في ذلك بين كونه عرضا او جوهرا او اثرهما جميعا ان النور مطلقا ليس حصوله من جهة اتصال المادة وشركة الهيولى كسائر الجواهر والاعراض الانفعالية التابعة لذلك لا يتعلم شيء منها دفعة لو فرض حجاب بينها وبين مبدئها الفاعلي لا بعد زمان وعقيب استحالة واما الذي ذكروه ثالثا فجوابه ان المغايرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد والعينية في الوجود كنفس الوجود فان مفهومه غير مفهوم الجسم ولكن وجود الجسم عين جسميته فما ذكروه مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته والا لانتقض الدليل بالوجود لجريانه فيه بان يقال المفهوم من الموجودية غير المفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم معدوم ولا يعقل وجود معدوم والحل فيهما جميعا ان مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم لكن المفهومات المختلفة قد تكون بحسب الاعتبار ذاتا واحدة من غير تعدد في وجودها واما المذكور رابعا فلان مبناه ايضا على الانفصال والقطع للمسافة لا على مجرد الجوهرية والجسمية

فصل في حقيقة النور واقسامه النور غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث انه شفاف او بانه كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء اخر تعريف بما هو اخفى وكان المراد به التنبيه على بعض خواصه والمعترفون بانه كيفية اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه عبارة عن ظهور اللون فقط وقالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما الظل ويختلف مراتبه بمراتب القرب والبعد عن الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول ظن ان هناك بريقا وشعاعا وليس الامر كذلك بل ذلك بحسب ضعف الحس والدليل عليه ان ظهور بعض اللامعات بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس في الظلمة وزعم انها كيفية زائدة وكذلك اذا قوي البصر بنور السراج لم يرها وكذا النسبة لمعان السراج الى لمعان القمر نسبة لمعانه الى نور الشمس من حيث ان لمعان السراج يزول عند ظهور القمر وهو يزول عند ظهور الشمس والسبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس ومن هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونها وذلك يبهر البصر فيخفى لونها لا لخفائه في نفسه كما انا نحس بالليل بلمعان اللوامع ولا نحس بالوانها لكون الحس ضعيفا في الليل يبهره ظهور تلك الالوان فلا جرم لا يحس بها ثم اذا قوي في النهار بنور الشمس لم يصر مغلوبا بظهور تلك الالوان فلا جرم يحس بها هذا بيان مذهبهم اقول لا بد اولا من تحقيق محل الخلاف في ان النور كيفية زائدة على اللون او نفس الظهور فنقول من قال بانه نفس الظهور فهو لا يخلو اما ان يريد به الظهور او مجرد هذه النسبة والثاني باطل والا لكان الضوء امرا عقليا وانما بحث عن المضاف فلم يكن محسوسا اصلا لكن الحس البصري ينفعل عن الضوء ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل والامور الذهنية لا تؤثر مثل هذا التاثير فثبت ان الضوء عبارة عما يوجب الظهور فيكون امرا وجوديا لكن يبقى الكلام في انه عين اللون او غيره وقد تكلمنا في ذلك في تعاليقنا على ضوابط الاشراقيين عند معارضتنا للوجوه التي ذكرت هنا وحاصله استقر الراي على ان النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم واما الذي في الخارج بازائه فلا يزيد وجوده على وجود اللون

والذي وقع الاستدلال على مغايرتهما فوجوه متعددة الاول ان ظهور اللون اشارة الى تجدد امر فهو اما اللون او صفة نسبية او غير نسبية والاول باطل لان النور اما ان يجعل عبارة عن تجدد اللون او اللون المتجدد والاول يقتضي ان لا يكون مستنيرا الا في ان تجدده والثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك نزاع لفظي وان ادعوا ان ذلك الظهور مجرد حال نسبية فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية والثاني ان البياض قد يكون مضيئا مشرقا وكذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم ان يكون بعض الضوء ضدا لبعض وهو محال لان ضد الضوء الظلمة الثالث ان اللون يوجد بدون الضوء وكذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء والبلور اذا وقع عليها الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الاخر الرابع ان الجسم الاحمر مثلا المضيء اذا انعكس منه الى مقابله فتارة ينعكس الضوء منه الى جسم اخر وتارة ينعكس منه الضوء واللون معا اذا قوي بحيث يحمر المنعكس اليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال ان يفيد لغيره لمعانا ساذجا فان قيل هذا البريق عبارة عن اظهار اللون في ذلك المقابل فنقول فلماذا اذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوئه اخفى ضوء المنعكس اليه وابطله واعطاه لون نفسه اقول اما الوجه الاول فهو مندفع بان ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو صفة حقيقية من شانها ان ينسب الى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد وقوله يوجب ان يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كما ان المهية والوجود في كل شيء واحد بالذات متغايران بالاعتبار فان الضوء يرجع معناه الى وجود خاص عارض لبعض الاجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلية والظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري وحامل عدمه على انحاء مختلفة وقد مرت الاشارة الى ضعف الادلة المورودة على ابطال كون الالوان غير زائدة على مراتب تراكيب الانوار فعلى هذا صح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون وصح ايضا لو قال احد انه غير اللون لان النور بما هو نور لا يختلف اذ لا تعين فيه امتزاج ولا شوب مع عدم او ظلمة والالوان مختلفة واما الوجه الثاني فهو ايضا مندفع بما مهدنا بان الالوان وان لم تكن غير النور الا ان مراتب الانوار مختلفة شدة وضعفا ومع الاختلاف بالشدة والضعف قد يختلف بوجوه اخرى بحسب تركيبات وتمزيجات كثيرة تقع بين اعداد من النور وامكاناتها وفعليتها وقوتها وضعفها واصلها وعارضها واعداد من الظلمة اعني عدم ملكة النور وامكانها وفعليتها وقوتها وضعفها واصلها وفرعها فان هذه الالوان امور مادية في الاكثر او متعلقة بها والمادة منبع الانقسام والتركيب بين الوجودات والاعدام والامكانات فليس بعجب ان يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الالوان التي نراها فيقع تلك الاقسام في محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور اخر بمقابلة المنير ومن قال بان الضوء عين اللون لم يقل بان كل ضوء عين كل لون كما ان من قال بان الوجود عين المهية لم يقل بان كل وجود عين كل مهية لينتج ان لا يطرء وجود على وجود ولا تضاد وجود لوجود فالالوان مخالفة الاحكام وبعضها امور متضادة لكن بما هي الوان لا بما هي انوار كما ان الموجودات مخالفة الاحكام وبعضها اشياء متضادة لكن بما هي مهيات لا بما هي موجودات مع ان الوجود والمهية وكذا النور واللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلامنا مع قلب ذكي واما الوجه الثالث فسبيل دفعه سهل بما بيناه وكذا الوجه الرابع بادنى اعمال وتدبر فان عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللمعان الواقع على شيء وقد يكون لشدة اللمعان فالواقع على المقابل من عكس المضيء الملون قد يكون ضوءه فقط وذلك عند قصور الضوء واللون او قصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتهما وقوة استعداد المنعكس اليه على ان الكلام في مباحث العكوس طويل وكون المنعكس من الجسم المضيء الى جسم اخر ضوءه دون لونه ربما كان لاجل صقالته فان الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس منه الى مقابله ليس الا ما حصل من نير اخر متوسطة على نسبة وضعية مخصوصة بينهما الى ايهما لا اللون والضوء اللذان كسبهما فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس الا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه الا ان يكون المنعكس اليه ايضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما او من احدهما ايضا

فصل في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبريق والظل والظلمة وفي ان الالوان انما تحدث بالفعل عند حصول الضوء ضوء المضيء ان كان من ذاته لا بان يفيض عليه من مقابله كما للشمس يسمى ضياء والا فعرضي كالقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى والذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي ذات ضياء وذا نور واللمعان هو النور الذي به يستر لون الجسم وهو ايضا ذاتي وعرضي والاول يسمى شعاعا والثاني كالمراة يسمى بريقا وربما يسمى العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء القمر ونور وجه الارض الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل

للشمس فهو الضوء الثاني والثالث وهكذا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات ويسمى ظلا اولا وثانيا وهكذا يتقدم الظل
على الضوء بمرتبة الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم فيسمى ظلمة وهو عدمي لانا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة
لا ندرك شيئا فوجب ان لا يكون كيفية من الجسم المظلم ولانا لو قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انصباغ صفة اخرى ولا اضافة قوة ابية
لم يكن حاله الا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن امرا وجوديا بل سلبا محضا واعلم ان الالوان غير موجودة بالفعل في حال كونها مظلمة
عند الشيخ واتباعه والدليل عليه انا لا نراها في الظلمة فهو اما لعدمها او لوجود عائق عن الابصار والثاني باطل فان الظلمة عدمية والهواء
نفسه غير مانع من الرؤية كما اذا كنت في غار مظلم وفيه هواء كله على تلك الصفة فلو لصار المرئي مستنيرا ادائه ولا يمنعك الهواء الواقف
بينه وبينك وربما يقال هذا الترديد غير حاصر لاحتمال شيء آخر وهو عدم شرط الرؤية ويدفع بان اللون اذا كان في نفسه من الكيفيات
المبصرة فعند وجود الحس الصحيح يجب ان يكون مدركا والا لم يكن في نفسه مرئيا ولقائل ان يقول لا شك ان اللون له هيئة في نفسه
ولذا يصح ان يكون مرئيا فلعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم وما للجسم مراتب ثلث استعداد ان يكون له لون معين ووجود
ذلك اللون وكونه بحيث يصح ان يرى فلم لا يجوز ان يكون الموقوف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا اصل وجود اللون اقول والاولى
ان يجعل هذه المسئلة متفرعة على مسئلة كون اللون عين الضوء فان كان من مراتب الضوء لم يكن موجودا حالة الظلمة وان كان غيره امكن
ان يكون موجودا في تلك الحالة ولا نراها لفقدان شرط الابصار تذنيب وربما يظن ان الظلمة من شرائط رؤية بعض الاجسام كالاجرام
التي تلمع بالليل ونفى الشيخ ذلك وقال لا يمكن ان يكون الظلمة شرطا لوجود اللوامع مبصرة وذلك لان المضيء مرئي سواء كان الرائي
في الظلمة او في الضوء كالنار نراها سواء كانت في الضوء او في الظلمة واما الشمس فانما لا يمكننا ان نراها في الظلمة لانها متى طلعت
لم تبق الظلمة واما الكواكب واللوامع فانما نرى في الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس غالب على ضوئها واذا انفعل الحس عن الضوء القوي
لا جرم لا ينفعل عن الضعيف واما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلا جرم ترى وبالجملة فضوؤها غير مرئية لغير لتوقف
على الظلمة بل لما ذكر فظهر ان الظلمة ليست من شرائط هذا الباب

الباب الرابع في الكيفيات المسموعة وفيه فصول

فصل في علة حدوث الصوت علته القريبة تموج الهواء وسبب التموج اما امساس عنيف او تفريق عنيف كقرع النقارة وقلع الكرباس فيحصل
من كلا الامرين تموج من جهة انفلات الهواء من القارع او انبساطه من القالع الى الجانبين بعنف شديد يلزم المتباعد من الهواء ان ينقاد
الشكل والموج الواقعين في المتقارب وهكذا يحدث انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون الى ان ينتهي ذلك الى الهواء الذي
عند الصماخ وليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض الناس ولا نفس القلع والقرع كما زعمه آخرون فان التموج محسوس باللمس لان الشديد
منه ربما صرع عن الصماخ فابدته والقلع والقرع محسوسان بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات يحس باللمس او البصر فليس التموج
بصوت ولا القلع والقرع وايضا الشيء قد يعلم منه انه تموج او قلع او قرع ويجهل كونه صوتا وقد يعلم الصوت عندما يكون الامور
الثلثة مجهولة فهي غير الصوت

فصل في اثبات وجود الصوت في الخارج لاحد ان يقول ان الصوت لا وجود له في الخارج
بل انما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج واستدلوا على ذلك بانا كما ادركنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته ايضا ومعلوم ان
اثر الجهة لا يبقى في المتموج الذي عند الصماخ فكان يجب ان لا يدرك جهاتها كما انا لا ندرك باللمس ما نلقاه ولا نشعر بالجهة التي تلمس من غير
ان يدرك الفرق بين وروده من اليمين او من الشمال لانها لا تدرك الا حين انتهى اليها ولا التمييز بين الجهات ولما كان بالسمع يقع
التمييز بين الجهات وكذا بين القريب والبعيد من الاصوات علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي فيكون موجودا لخارج الصماخ
واعترض بانا انما ندرك الجهة لان الهواء القارع للصماخ انما توجه من تلك الجهة وانما نميز بين القريب والبعيد لان الاثر الحادث عن القرع
القريب اقوى وعن البعيد اضعف ودفع الاول بان ذا الصوت قد يكون على يمين السامع ويسمع بالاذن الايسر لانسداد في الاذن
الايمن وله شعور بالجهة والثاني بانه باطل والا لما كنا ندرك التفرقة بين البعيد القوي والقريب الضعيف لكنا اذا سمعنا صوتين متساويين
في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان نظن اختلافهما بالقرب والبعد اقول لكن الاشكال باق بانا المدرك والمحسوس لا بد
وان يكون امرا موجودا عند المدرك حالة ادراكه والموجود عند الجوهر الحاس لا بد وان يكون ملاصقا له وهيئة الصوت وشكله
وان كانا موجودين عند السامعة لكن صفتي القرب والبعد غير موجودتين عندها والتحقيق ان يقال ان تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها
بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كانهما شيء واحد تعلقت به النفس تعلقا ولو بالعرض فكلما حدث فيه شيء امكن للنفس ادراك شيء

من الحواس من الحيثيات ومقادير الابعاد بينها والجهة التي لها وغيرها فادركت النفس كما هو عليه

فصل في سبب ثقل الصوت و
حدته ومعنى الصدا والطنين والحرف سبب الحدة صلابة المقروع وملاسته في بعض الاجسام وقصره وشدة انحرافه في بعضها وضيق
منفذ الهواء وقربه من المنفخ في بعضها فيحدث عن هذه الاسباب هيئة تتادى الى السمع على هذه الصورة وهي الزيرية وسبب الثقل اضداد
هذه الاسباب وهي البمية وكلتاهما محتملة للزيادة والنقصان فان زادت الاسباب زادت المسببات على نسبتها وبالعكس واما الصدا فسبب
حصوله لان الهواء اذا تموج وقاوم ذلك التموج جسم صلب كجبل او جدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموج بل يرد وينصرف الى جانب الخلف
ويكون شكله شكل الاول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمى بها الى الحائط ان ترجع القهقرى ثم يحدث من ذلك صوت هو الصدا واذا
تكرر ذلك من الجانبين لوجود ما يوجب ذلك الانعطاف في الطرفين يسمى طنينا كما يحدث فيما بين الطست المقروع طرفه بقارع واما الحرف
فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع فتلك الكيفية العارضة هي الحرف في عبارة
الشيخ ومعروضها في عبارة جمع من العلماء ومجموع العارض والمعروض في عبارة بعضهم اقول والكل صحيح وجهه ان نسبة تلك
الهيئة الى اصل الصوت كنسبة الفصل الى الجنس لا كنسبة العرض الى الموضوع فهما موجودان بوجود واحد وانما العرض في ظرف التحليل
العقلي لا في الخارج بان يمكن وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احتراز عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر
تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احتراز عن مثل الطول والقصر والطيب
وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست بمسموعة لكن في كونها من الكيفيات نظرا فالاولى بان يكون احترازا عن
مثل الغنة والبحوحة في الكلام في دلالة قولنا تميزا في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا وفي ان الحدة والثقل من مسموع
دون الغنة والبحوحة قال بعض العلماء والحق ان التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع
بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرها فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس ولا
خفاء في ان هذا التعريف وامثاله التي للمحسوسات تعريف بالاخفى بل المقصود منه توضيح للهيئة الواضحة عند العقل وتنبيه على
خواصها

فصل في تقسيم الحروف الى صامت ومصوت والى آني وزماني الحركات الثلث تعد عندهم في الحروف وتسمى
المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعني الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء
من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد واللين لانها كانت مدات للحركات وما سوى المصوتة تسمى
صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة وليست الالف الا مصوتة واطلاقها
على الهمزة بالاشتراك الاسمي وليس المراد بالحركة والسكون هيهنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت
من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت
انما الخلاف في ان ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا او لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة
تجانسها فلا يتصور الا حيث قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان
مرفوضا في لغة العرب وينقسم الحرف باعتبار آخر الى آني وزماني لانه ان امكن تمديده كالفاء فزماني وان لم يمكن كالطاء فآني
وانما يوجد في اول زمان ارسال النفس كما في طلع او في آخر زمانه كما في غلط وما وقع في وسط الكلمة يحتمل الامرين وعروض الآني
للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الآني ما يشبه الزماني كالحاء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند
التلفظ بواحد منها افراد متماثلة ولا يشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن البعض فيظن حرفا واحدا واعلم ان الحرف الصامت مع
المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا الاول مثل ل بالفتح او الضم او الكسر
والثاني مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع الممدود للمقطع المقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمماثلته المقطوع
الممدود في الوزن واعلم ان الاختلاف الواقع بين الحروف التسعة والعشرين في لغة العرب وما سواها في بعض اللغات اختلاف بالنوع
فهي انواع متخالفة تختلف افراد كل منها بعوارض مصنفة او مشخصة اما التصنيف فكالاختلاف بكونها ساكنا او متحركا او مضموما
او مفتوحا او مدغما او مدغما فيه وغير ذلك واما التشخيص فككون هذا الباء الذي يتلفظ به زيد الآن او في وقت آخر او يتلفظ
به عمرو في وقت مخصوص وموضع مخصوص وايراد هذه المسائل اليق بالعلوم الطبيعية

الباب الخامس في الكيفية المذوقة

والكثيرة وفي اثبات عرضيتها وفيه فصول **فصل** في الطعوم الاجسام اما ان تكون عديمة الطعم او ذوات طعوم والاول هو التفه المسيخ وهو اما عادم الطعم حقيقة واما عادمه حسا فقط فان النحاس والحديد وامثالهما مما لا ينحلل منه شيء يغوص في اللسان فيعد كذلك ولكن اذا احتيل في تحليله وتلطيف منفصل من اجزاء صغار يظهر له طعم قوي واما الذي له طعم فبسائط الطعوم الحاصلة في افراده تسعة اقسام الحرافة والملاحة والمرارة والدسومة والحلاوة والتفه والعفوصة والقبض والحموضة وذلك لان ذا الطعم اما لطيف الجسم القابل او كثيفه او معتدله والفاعل في الثلثة اما حرارة او برودة او قوة معتدلة بينهما فالحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة وان فعل في اللطيف حدثت الحرافة وان فعل في المعتدل لحدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف فالعفوصة وفي اللطيف فالحموضة وفي المعتدل فالقبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفه فالحرافة اسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لان سبب حدوث الملح مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمه لاجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فانها ان كثرت امرت ومما يدل على ان المالح دون المر في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح المأكول والعفص ابرد ثم القابض ثم الحامض ولذلك يكون الفواكه اولا عفصة او لانها عفوصة شديدة التبريد فاذا اعتدلت قليلا باسخان الشمس المنضج لها مالت الى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون ذا قبض يسير ليس بعفوصة ثم ينتقل الى الحلاوة والعفص والقابض متقاربان في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه ايضا وقد يتركب طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكاجتماع المرارة والتفه في الهندبا ويشبه ان يكون هذه الطعوم انما يكون بسبب انها مع ما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسي واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز فمن الطعوم المتوسطة بين الاطراف ما يصحبه تفريق واسخان ويسمى الجملة حرافة وآخر يصحبه تفريق من غير اسخان وهو الحموضة وآخر يصحبه تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلى هذا القياس هذا ما يليق بالحكمة من احكام الطعوم واما الزائد على هذا القدر فاللائق بايراده فيه علم الطب

فصل في الروائح ليس لانواع الروائح عندنا اسماء الا من جهات ثلثة احدها جهة الاضافة الى موضوعاتها كرائحة المسك ورائحة العنبر ورائحة النرجس وثانيها من جهة الموافقة والمخالفة كما يقال طيبة ومنتنة من غير تحصيل معنى فصلي فيها وثالثها ان يشتق لها اسم من مشاكلها للطعم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كان الروائح التي اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب اليها ويعرف بها فهذا آخر الكلام في الكيفيات المحسوسة تبعا لما ذكر في كتب القوم كالشفاء وغيره واما الكلام في كيفية الاحساس بها فيجيء في القسم الثاني لهذا الفن وهو البحث عن الكيفيات النفسانية ولنا في هذه الكيفيات المحسوسة كلام انفع من هذا النمط سنعود الى ذكره وتحقيق وجود آخرها وتغيرها واثبات ان لها كينونة صورية بلا مادة في عالم آخر غير عالم الاضداد والاستحالات حين اشتغالنا بعلم المعاد وموطن النفوس الانسانية عند المفارقة عن هذه الاجساد

القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي للكيف القوة واللاقوة وفيه فصول

فصل في انواعه انواع هذا القسم من الكيفية ثلثة الاول استعداد شديد على ان ينفعل كالمراضية واللين ويسمى باللاقوة والثاني استعداد شديد على ان لا ينفعل كالمصحاحية والصلابة والثالث استعداد شديد على ان يفعل كالمصارعية وهذان القسمان يسميان بالقوة واما المعنى المحصل الذي يشترك فيه هذه الثلثة ويكون تمام الامر المشترك الذاتي لها حتى يكون نوعا لمطلق الكيف وجنسا لهذه الثلثة فقد ذكر امران احدهما انه استعداد جسماني كامل نحو شيء من خارج وثانيهما انه المبدأ الجسماني الذي به يتم حدوث امر حادث بمعنى ان حدوثه مترجح به والثاني اولى من الاول لان الاستعداد من باب المضاف اذ لا يعقل الا بين شيئين مستعد ومستعد له فكيف يكون نوعا من الكيف وهذا الرسم متناول للاقسام الثلثة كما لان الفاعل والمنفعل يشتركان في ان حدوث الحادث انما يتم بهما ثم ان القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال والقوة للمقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل كذلك والاقسام الثلثة مشتركة في كونها مبادي جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها قال الشيخ في قاطيغورياس واما الجنس الآخر من اجناس الكيفيات التي هي انواع الكيفية العامة فيجب ان يتصور على انه استعداد جسماني كامل نحو امر خارج بجهة من الجهات لا القوة التي هي في المادة الاولى ولا قوة الجواز فان كل انسان بالقوة

صحيح ومريض لكن ثمة الاستعداد حتى يصير هذه القوة بحكم الجواز الطبيعي طرفه من جهة احد طرفي النقيض فلا يكون في قوة الشيء ان يقبل المرض او ان يصرع غيره فقط كيف كان بل ان يكون قد يترجح قبول المرض على قبول الصحة او يترجح لا قبول الصرع والمراضية والهيئة الصارعية والهيئة الانصراعية والصلابة المترجح فيها ان لا ينغمز واللين المترجح فيها ان ينغمز من هذا الباب انتهى ثم اعلم انه لا خلاف في ان القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع واما ان القوة على الفعل هل هي داخلة تحت هذا النوع فالمشهور انها منه والشيخ اخرجها منه وهو الحق كما سيظهر لك وجهه فاذا اريد تخصيص معنى جامع للقسمين دون الامر الثالث فيقال انه كيفية بها يترجح احد جانبي القبول واللاقبول لقابليها واما بيان ان القوة على الفعل لا تصلح ان تكون داخلة تحت هذا النوع كما ذهب اليه الشيخ فيحتاج اولا الى ان تعرف اصلا كليا وهو ان جهات الفعل دائما تكون من لوازم الذات لان كل ذات لها حقيقة فلها اقتضاء اثر اذا خلي وطبعه ولم يكن مانع يفعل ذلك الاثر فلا يحتاج في فعلها الى قوة زائدة عليها واذا فرض اضافة قوة اخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس اليها فاعلة لها بل قابلة اياها واذا اعتبرت الذات والقوة معا كان المجموع شيئا آخر ان كان له فعل كان فعله لازما من غير تراخي استعداد لحصول ذلك الفعل ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية لكان يلزمه اولا قوة انفعالية لحصول ما به يتم كونه فاعلا فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته بل لانفعاليته فليس للفاعلية استعداد بل للمنفعلية اولا وبالذات وللفاعلية بالعرض فثبت مما بينا بالبرهان ان لا قوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلا بل انما القوة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء فاعلا للشيء بعد ان لم يكن

فصل في تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلي قال الشيخ في قاطيغورياس لمشكك ان يتشكك في انه هل المصارعة في هذا الباب داخلة من حيث ان لا يصرع او من حيث يصرع فان كانت من حيث لا يصرع يكون المؤنة في دفع الشك خفيفة ويكون هذا الجنس هو ما كان احد طرفي ما عليه القوة الانفعالية في ان ينفعل وان لا ينفعل لكنه يعرض ان يضيع استعداده من حيث يحرك غيره من الاقسام اذ لا يصح ان يوجد في الاجسام الاخرى او يصعب وان كان من حيث يصرع فان الشبهة الاولى تتأكد وكانك قد فهمتها ولسنا نعني بالقوة المصارعية القوة الاولى المحركة النفسانية التي هي جوهر لا يقبل الاشد والاضعف بل هذه كمال لتلك من جهة مواتاة الاعضاء تشبهها الى نسبة شدة الذكاء والفهم الى النفس الناطقة فنقول الآن المصارعة يجب ان يعلم انها متعلقة بامور ثلثة امر في البدن وامر في القوة المحركة وامر في القوة الدراكة اما ما يتعلق بالقوة الدراكة فهي معرفة ما صناعة يحيل المصارعة كمعرفة صناعة الرقص والضرب بالعود وبالجملة فهو من اصناف المعرفة بكيفية افعال تتعلق بالحركة كصناعة البناء والكتابة وما يتعلق بالقوة المحركة فهو ملكة يحسن بها تصريف الفعل على ادراك الغرض في المصارعة فهاتان اما حالتان ان ضعفتا واما ملكتان ان قويتا وتمكنتا وليستا من الامور البدنية الصرفة واما الثالث وهو الباقي فهو امر بدني يقوى به كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهذا من هذا الباب فقد ذلك الشبهة وتقرر ان هذا الجنس هو استكمال استعداد احد طرفي ما عليه القوة بمعنى الجواز حتى يكون شديد الاستعداد لوجوده اذا وجد كان انفعالا لا بالفعل كالمراضية او شديد الاستعداد لان لا يوجد فيه وهذا كالمصحاحية وبالجملة فان هذه القوة اما ان تستكمل احدها نحو التغير عن الحالة الطبيعية الملائمة وهو اللاقوة واما ان لا يتغير عنها وهي القوة الطبيعية انتهى وربما قيل ان القدرة على تلك الافعال لها اعتبار من حيث انها قدرة واعتبار من حيث انها قدرة شديدة ومن حيث انها فاعلة بسهولة فهي من حيث انها قدرة فهي من الحال او الملكة ومن حيث انها شديدة او فاعلة بسهولة فهي من هذا النوع فاضع كما في الشفاء بان الذي فيه قوة ان يصرع اشد ففيه قوة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة والذي فيه قوة الصرع اشد ففيه قوة الاضع حاصلة لكنها ضعيفة ففي كل منهما قوة الامرين حاصلة ولكنها في احدهما اقوى وفي الآخر اضعف فهذا الاختلاف اما ان يكون في الماهية او في العوارض فان كان ~~في الماهية او في العوارض~~ فان كان في الماهية وجب ان لا يكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فان الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم اليه من الخارج واذا لم يكن الشدة موجودا آخر بل القوة القوية موجود واحد وهو بهيئة الواحدة مخالفة للقوة الضعيفة فاذا كانت تلك الحقيقة داخلة في احد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الآخر وان كان الاختلاف بينهما في العوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود اما وجه بطلانه فلانه يلزم ان يكون قوة واحدة باقية تعرض له الشدة لا بقوة اخرى انضافت اليها بل كيفية غير القوة تعارض القوة فيصير بها اشتدت تأثيرا وفعالة وهذا محال واما بيان انه مع بطلانه يفيد

المقصود فلان القوة القوية اذا كانت من نوع القوة الضعيفة غير داخلة في هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية غير داخلة فان مثل
الشي اذا لم يكن تحت جنس لم يكن الشي ايضا تحت ذلك الجنس ومما يحتج به ايضا على بطلان مذهبهم ان الحرارة لها قوة شديدة على
الاحراق فلو كانت داخلة في هذا الباب مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات لزم تقومها بجنسين وهو محال فثبت بهذا ان القوة
الشديدة غير داخلة في هذا الجنس **فصل** في تحقيق ان اللين والصلابة من اي جنس من اجناس الكيف قد مرت الاشارة في قسم
الكيفيات الملموسة الى ان احدهما اعني الصلابة استعداد طبيعي نحو اللاانفعال والاخر اعني اللين استعداد طبيعي نحو الانفعال
فليس احدهما بان يجعل عدما للاخر اولى من العكس فاذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما اذن كيفيتان وجوديتان لكن
لاحد ان يقول ذلك الاستعداد الطبيعي يلزمه ثلثة اشياء احدها عدمي والاخران وجوديان اما العدمي فهو اللاانفعال واما
الوجوديان فاحدهما المقاومة المحسوسة والثاني بقاء شكله على ما كان عليه وذلك الاستعداد لا يجوز ان يكون عدميا لانه علة
الامرين الوجوديين وعلة الوجودي وجودي فذلك الاستعداد امر وجودي وايضا فالانفعال كما سبق عبارة عن حركة في سطح
الجسم مفارقة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة لانه جسم طبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل لانه متكمم
واذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كمية هو العلة لهذه القابلية امتنع ان يكون هناك كيفية اخرى تفيد هذه القابلية لان ما يثبت
لذات الشي لا يكون بعلة اخرى واذا ثبت ان استعداد الانفعال ليس بكيفية زائدة وجب ان يكون الاستعداد نحو اللاانفعال
بعلة وجودية اذ يستحيل ان يكون سببه نفس المادة التي هي علة الاستعداد ولا ايضا زوال وصف عن المادة اذ ليس الاستعداد لللا
انفعال علة وجودية حتى يكون زوالها علة الاستعداد للانفعال فالاستعداد للاانفعال امر وجودي فمن هذه المعاني تغلب
على الظن ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة اقول يمكن حل هذا الاشكال بان تعريف الاشياء الواقعة تحت الاجناس العالية
قد يكون بامور عدمية او نسبية او بشي يكون تحت جنس اخر وما نحن فيه اي كون الصلب بحيث لا ينغمز تعريف لامر وجودي بصفة
عدمية وكون اللين بحيث ينغمز تعريف له بنوع من مقولة اخرى وهي مقولة ان ينفعل فكون اللين والصلابة وجوديتين تحت
هذا النوع من الكيفية اعني القوة واللاقوة لا ينافي تعريف احدهما بعدمي والاخر بوجودي واما قول القائل ان علة قابلية
الجسم اللين لقبول الانغماز هي كونه جسما متكمما فممنوع اذ لا نسلم ان مجرد الجسمية الطبيعية مع المقدارية يكفي لقبول هذا النحو من الحركة على
الشكل وهي الانغماز وان كفتا لقبول مطلق الحركة ومطلق الشكل فان الحركة الجسمية مع المادة الاولى والكمية للانغماز فلا بد هيهنا
من حالة وجودية هذا ما سنح لي في دفع هذا الاشكال لكن يبقى شي اخر وهو ان الاستعداد واللااستعداد امور عقلية كالامكان
والامتناع والوجوب نظائرها فهي اما عدمية واضافية والاعدام ليست تحت مقولة والاضافات تحت مقولة الاضافة فبقي
الكلام في امور هي مقتضية لعدم او اضافة لكن نعلم بالضرورة انه اذا حصلت الجسمية مع بعض الكيفيات الجسمية كالحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات وان لم يكن كيفية وجودية اخرى تسمى الاستعدادية وليس
المخلص عن هذا الا بان يقال ان كون المادة بحيث يكون الامكان الذي فيه نحو القبول واللاقبول قريبا من الفعل بسبب كيفية او شكل
كيفية حصلت فيها حالة غير الامكان والجواز العقلي لان ذلك غير قابل للقرب والبعد ولا الرجحان لاحد الطرفين بخلاف هذا الاول
وغير نفس الكيفية ولا داخلة في باقي المقولات **القسم الثالث في الكيفيات التي توجد في ذوات الانفس** وهي على
الجملة منقسمة الى الحال ان لم تكن راسخة وان كانت راسخة سميت بالملكة قيل الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول اذ لا
تغاير بينهما بالذات فان الامر النفساني ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما يسمى حالا فاذا صار هو بعينه مستحكما سمي ملكة فيكون
الشخص الواحد قد كان حالا ثم يصير ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا اقول من اراد ان يعرف فساد هذا
القول فينبغي ان يعرف امر الحال والملكة في باب العلم فان الحال هو الصورة الحاصلة وهي من الاعراض التي موضوعها النفس واما
اذا صار العلم ملكة فلا بد ان يتحد النفس بجوهر عقلي وبه يصير جوهرا فعالا لمثل تلك الصور وامثالها والفاعل كيف يكون متحد
الهوية مع المفعول كيف هذا الاستحكام كالشبه لما كان اولا والحال لا غير مستحكم وعدم ان الاشد والاضعف مختلفان نوعا
فهما بان يجعلا شخصا كان اولى واعلم انه اذا كان مفهوم الملكة يدخل فيه قوة ما او قدرة ما لحصول الصورة العلمية الثابتة
لنفوس الافلاك وغيرها من الصفات كالقدرة والارادة التي لها وكذا علوم العقول كما اشتهر عند متاخري الحكماء وقوم من

قبلهم انها صور زائدة فيها يخرج عن الحال والملكة لانها ليست سريعة الزوال ولا بطيئة الزوال وليست قوة قريبة ولا بعيدة بل فعل محض
لصور حاصلة وليست ايضا داخلة في سائر الكيفيات الاستعدادية ولا المحسوسة ولا التي في الكميات فيشكل الامر فيها على ناظر
في تقسيم الكيف الى انواع محصورة في الاربعة فاذا اريد تعميم التقسيم بدلت النفسانية بالكمال الغير محسوس ولا يؤخذ في حد الملكة القوة
والقدرة بل هيئة لا يحس جنسها او يؤخذ لها قسم اخر فيقال اما حال او ملكة او امر اخر غيرهما ليدخل فيها الارادة الكلية لنفوس
الافلاك وصورها الثابتة العلمية فيكون كما لا غير استعدادية موجب ثابت لا يزول ويكون قسيم الحال والملكة واعلم انه يندرج
تحت هذا النوع اعني الحال والملكة انواع كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها في كتب هذا الفن عدد قليل واما في كتب الصوفية
فعدة من منازل السائرين ومقامات العارفين مبلغ كثير كسبعماة ونحوها فلنذكر من الانواع التي جرت العادة بذكرها هيهنا
كلا في مقاله الا العلم فانه لشرفه وغموض مسائله افردنا للبحث عن احكامه واحواله بابا على حدة واما سائر الكيفيات كالقوى و
الاخلاق فيها نذكرها في فصول **فصل** في القدرة قد مر تحقيق القدرة في البحث عن معنى القوة من انها حالة نفسانية للحيوان
بها يصح ان يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشأ وضده ذلك هو العجز وكل منهما قد يختلف بالقياس الى بعض الافعال
دون بعض اذ ليس معنى القادر مطلقا ان يصح منه صدور كل ما يشاء والا لم يصح اطلاق القادر على غير الباري جل اسمه من الحيوانات
وغيرها فرب قادر لم يصح منه الا صدور بعض قليل من الاشياء ولا صدوره وهذه القدرة التي في الحيوان صفة امكانية
متساوية نسبتها الى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه لكن اذا انضمت المشية اي الارادة اليها خرجت نسبتها عن حد الامكان
الى احد الجانبين فصار تعلقها باحد الجانبين اما واجبا ان بلغت الارادة الى حد الاجماع او راجحا ان بقي التردد واما القدرة التي
هي عين المشية التي هي عين العلم بوجه الخير والنظام الاتم فهي خارجة عن حدود الامكان بالغة الى حد الوجوب كما في الباري جل ذكره
فقدرته ليست من الكيفيات النفسانية التي اذا قيست الى ممكن اخر لم يجب وجوده عند وجودها ولا عدمه عند عدمها لعدم
العلاقة السببية والمسببية بينهما وليست نسبة قدرة الله تعالى الى الموجودات كلها هذه النسبة اي الامكان فقط لانها
كلها بقدرة الله وجدت ووجبت فقدرته تامة الفعل لانها عين العلم والارادة وقدرة الحيوان ناقصة فلو كانت قدرة الحيوان
عين ادراكه وارادته لفعل او ترك لكانت تامة واجبة الفعل عنها فكانت فعلا لا قوة وكان الفعل معها واجبا لا ممكنا فقط
فقد علمت ان نسبة القدرة التي هي في الحيوان الى القدرة التي معها العلم والارادة نسبة النقص الى الكمال وكل ما يوجد في الناقص
يوجد في التام الا ما يرجع الى القصور والفتور من الامور العدمية والامكانية فلهذا يصح اطلاق القدرة على ذات الباري جل اسمه
بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان كانت المشية عين قدرته وكذا العلم الاتم الاحكم بمعنى ان وجودا واحدا علم وارادة
وقدرة وكلها موجودة بوجود وحداني صمدي ولو كان الشرط في القدرة ان لا يكون عين الارادة ولا مستلزمة اياها حتى يلزم ان
يوجد زمان كان القدرة ولم يكن فيه المشية للمقدور لا لوجود ولا لعدم او لا بد ان يكون وقت كانت المشية غير المشية التي
لوجود هذا المقدور ولم يكن هناك هذا المعنى العام للقدرة بل معنى اخر خارجا بتمامه او بعضه من المعنى الذي وقع التعريف به
للقدرة فان التعريف المشهور شامل للقدرة التامة والناقصة جميعا واذا اشترط فيها كونها مع عدم الارادة او ارادة العدم
لزم كونها ناقصة فان القدرة اذا كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب ان يقترن بالارادة ووجب ان يوجد معها صدور
الاثر بلا تراخ فهذه هي القدرة التامة **فصل** في الارادة وهي في الحيوان من الكيفيات النفسانية ويشبه ان يكون
معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها
وهي الكراهة تغاير النفرة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ
يضرها وفسرها المتكلمون بانها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور وقيل هي في الحيوان شوق متاكد الى حصول المراد وقيل انها
مغايرة للشوق المتاكد فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم اذ قد يشتهي الانسان ما لا يريده وقد يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا
والفرق بينهما بان الارادة ميل اختياري والشوق ميل طبيعي قيل ولهذا يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب
باشتهائها وهؤلاء جعلوا مبادي الافعال الاختيارية التي للحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع او دفع الضرر والشوق والاجماع
المسمى بالارادة والقوة المحركة والاولون انما اسقطوا الاجماع وجعلوه نفس الشوق المتاكد وفي جعل القصد والارادة من الانفعال

الاختيارية نظرا اذ لو كان الامر كذلك لاحتاج الى قصد آخر ويلزم التسلسل والقول بان البعض اختياري دون البعض تحكم لا يساعده
الوجدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق تحقق الاجماع بالضرورة ومبادي الافعال الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية التي تحصل
من الحيوان بالايجاب فان اعتقاد اللذة او النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطيعه القوة المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة
بالضرورة والاختيار في الحيوان عبارة عن علمه والشوق التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة
التي للاعضاء واما ارادة الله تعالى عند الحكماء فهو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الاتم الاكمل فان هذا العلم من حيث انه كاف في وجود
النظام الاتم ومرجح لطرف وجودها على عدمها ارادة والعلم فينا ايضا اذا تأكد يصير سببا للوجود الخارجي كالماشي على شاهق
جدار ضيق العرض اذا غلبه توهم السقوط يصير سببا لسقوطه ومن هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة والعين الذي علم تأثيره بالتجارب
واخبار المخبر الصادق فلا يستبعد ان يكون العلم الازلي سببا لوجود الكائنات **فصل** في حد الخلق واقسامه الخلق ملكة
يصدر بها عن النفس افعالها بسهولة من غير تقدم روية وليس الخلق عبارة عن القدرة على الافعال لان القدرة نسبتها الى الضد
واحدة كما سبق وليس ايضا عبارة عن نفس الفعل لانه عبارة عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعة من غير روية كمن يكتب شيئا
ولا يروي في كتبه حرف حرف ويضرب بالعود ولا يروي في كل نقرة نقرة بل ربما يتبلد في فعله اذا روى لان مبدأ فعله هذا بعد
احكام الملكة ليس روية بل شيء نسبته الى الروية كنسبة الطبيعة الى الفكر والطبيعة شيء مخالف للروية وان لم تكن تخالف العلم
ككثير من الطبائع كالطبائع الفلكية اذ طبيعتها عين العلم والشعور بلا روية والخلق كانه شيء متوسط بين الطبيعة وهذه الارادة
الفكرية وكانه امر حاصل عقيب تعمل واكتساب فليس للافلاك والمبادي خلق بل مبادي افاعيلها كلها طبيعة او عقل وليس الخلق
ايضا بالروية المبدئية للفعل بل كونه بحيث اذا اريد الفعل يصدر بلا صعوبة وروية وكذلك ملكة العلم للعالم ليس ان يحضر المعلومات
بل ان يكون مقتدرا على احضار معلوماته من غير روية واعلم ان كل حال وملكة فهو صفة وجودية لا محالة وكل صفة وجودية
فهي من حيث انها صفة وجودية كمال سواء سميت فضيلة في العرف او الاصطلاح او الشرع او رذيلة لكن بعض تلك الصفات
مما يوجب كمالات اخرى مخصوصة بنفوس شريفة وبعضها ليس كذلك بل يزيد بها تلك النفوس شرفا وبهاء فهذه هي
الفضائل للقوة العاقلة التي للانسان واضدادها هي الرذائل لها وما من رذيلة للنفوس الانسانية كالشره والجحود والتهور
والجربزة الا وهي فضيلة لبعض النفوس السافلة فان افراط الشهوة كمال للبهائم ورذيلة للانسان لمكان نفسه الناطقة واعلم ان
الحكمة بمعنى ادراك الكليات والعقليات الثابتة الوجود كمال للانسان بما هو انسان كلما ازداد كان افضل واما غيرها من
الملكات فلها طرفا افراط وتفريط ومتوسط بينهما والفضيلة في المتوسط لا في الطرفين اما الافراط فلان حصولها ضار
لغيرها اعني ملكة العلم الذي هو اصل الفضائل واما تفريطها فلان عدمها بالكلية او نقصانها المفرط يوجب فقد ما يتوقف
عليها من تحصيل الجزء الباقي وهو الكمال العقلي واعلم ان رؤس الفضائل النفسانية والاخلاق الانسانية التي هي مبادي الاعمال
الحسنة ثلثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الاول التي افراطها افضل ولكل واحد
من هذه الثلث طرفان هما رذيلتان اما الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال التهور والجبن وهذان
الطرفان رذيلتان واما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الفجور والخمود وهذان الطرفان رذيلتان
واما الحكمة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة وهذان الطرفان رذيلتان واشتبه
على بعض الناس وظن ان الحكمة العملية المذكورة ههنا هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية حيث يقال ان الحكمة اما نظرية واما
عملية وذلك الظن فاسد كما اشرنا اليه فان هذه الحكمة العملية خلق نفساني يصدر منه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة
والغباوة ولما اذا قالوا الحكمة منها ما هو نظري ومنها ما هو عملي لم يريدوا به الخلق لان ذلك ليس جزء من الفلسفة بل التي
هي احد قسمي الفلسفة ارادوا بها معرفة الانسان بالملكات الخلقية انها كم هي وما هي وما الفاضل منها وما الردي منها ومعرفة
كيفية تحصيلها واكتسابها للنفس او ازالتها واخراجها عن النفس ومعرفة السياسات المنزلية والمدنية وبالجملة معرفة
الامور التي لنا مدخلية في ادخالها في الوجود واخراجها عن الوجود بوجه وهذه المعرفة ليست عزيزة بل متى حصلنا كانت
حاصلة لنا من حيث هي معرفة وان لم نفعل فعلا ولم نتخلق بخلق فلا يكون افعال الحكمة العملية الاخرى موجودة لنا من حيث

هي معرفة وبالجملة ان الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الافعال الصادرة عن الخلق فالحكمة
العملية التي جعلت قسيمة للحكمة العملية النظرية هي العلم بالخلق مطلقا وما يصدر منه وافراطه ايضا فضيلة كما مر والحكمة
العملية التي جعلت احدى الفضائل الثلث هي نفس الخلق المخصوص المباين لسائر الاخلاق وافراطه كتفريطه رذيلة فظهر الفرق
بين البابين واذا عرفت ذلك فمجموع الاخلاق الثلثة المتوسطة بل هيئة اجتماعها عدالة ومقابلها الجور في اي جانب كان من
الاطراف وهو المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم وما يوجب استحقاق عذاب الجحيم **فصل** في حقيقة الالم
واللذة الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذة والالم هو ادراك الملائم وادراك المنافي وزعم بعض الاطباء كمحمد بن زكريا
الرازي ان اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية والالم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية فعلى هذا لم يكن
شيء من اللذات والالام وجود دائمي والتجربة ايضا يقوي هذا الظن فانا شاهدنا ان جميع ما يعد من اقسام ما يقع من اللذة
في هذا العالم انما غاية اللذة بها عند اوائل حدوثها واذا استمرت زالت اللذة فكم من صاحب ثروة او جاه او مشتهى
طبيعي لا يكون لذته كلذة من ظفر بشيء تزوجه منها لا بعد الحسبان معها الحادثة وكذلك قياس الالام فان اكثر الالام
بل كلها اذا دامت ولم يتجدد شيء منها لم يكن يتألم صاحبها كما شاهدنا من كثير من المصابين بالجراحات والمصائب
والامراض والاوجاع في كثير من اوقات ابتلائهم بها فلا بد لحل هذا الاشكال فنقول اما سبب هذا الظن فذلك من باب اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان اللذة لا تحصل الا بادراك فهذه اللذات الحسية لا تتم الا بادراكات حسية والادراك
الحسي سببها اللمس منه لا يكون الا بانفعال الالة عن ورود الضد واذا استمرت الكيفية الواردة لم يحصل انفعال فلم يحصل
شعور فلا تحصل لذة حسية وغيرها الا عند تبدل الحال الغير الطبيعي فلاجل ذلك ظن ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال
واما بيان بطلان هذا الظن فلان الانسان قد يستلذ من النظر الى الصور الحسنة التي لم يكن عالما بوجودها مشتاقا اليها
سابقا حتى يقال بان النظر اليها يدفع ضرر الاشتياق والم الفراق وكذلك ربما يدرك مسئلة علمية من غير طلب وشوق
اليها ولا تعب فكري في تحصيلها كما في عقيب انحلال الشبهات المشكلة التي قد يتعب في حلها حتى بان الاستلذاذ لها لاجل
زوال اذى الانزعاج الفكري وكذا اذا اعطي له مال عظيم او منصب جليل لم يكن متوقعا له ولا طالبا لحصوله حتى يقال ان
حصول هذه الامور يدفع الم الطلب والشوق مع ان كل هذه الامور لذيذة فبطل هذا المذهب قال الشيخ في رسالته في الادوية
القلبية الفرح لذة ما وكل لذة هي ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الاحساس بالحلو للحاسة الذوقية و
بالعرف الطيب للحاسة الشمية والشعور بالانتقام للقوة الغضبية والشعور بالمتوقع النافع وهو الامل للقوة الظانة
او المتوهمة وكل كمال فهو امر طبيعي وبعكس وكل شعور بامر طبيعي للقوة فهو التذاذ بها الا انه ربما يتفق في بعض القوى ان لا يلتذ
الا عند مفارقة الحالة الغير الطبيعية كان الثبات على الحالة الطبيعية لا يكون لذيذا وانما وقع هذا السهو بسبب اخذ
ما بالعرض مكان ما بالذات وقد عرفت في كتاب سوفسطيقا ان هذا احد المغالطات اما بيان ان هذا في مسئلتنا هذه فهو
من المدركات ما لا يدرك الا عند الاستحالة وهو مثل الملموسات فان الكيفية انما يحس بها ما دام العضو اللامس مضادا
لها في الكيفية وينفعل عنها فاذا انفعل واستقر صارت الكيفية مزاج العضو فلم يحس به اذ كل حس فهو بالاستحالة مادام
لا يستحيل عن نفسه ولهذا لا يتأذى صاحب الدق بالحرارة الشديدة التي هي اشد من حرارة الحمى المحرقة ويتأذى صاحب
المحرقة بما هو دون ذلك وذلك لان حرارة الدق متمكنة من الاعضاء كالمزاج لها وحرارة الحمى المحرقة طارية عليها والاطباء
يخصون ما يجري مجرى الدق باسم سوء المزاج المستوي وما يجري مجرى المحرقة باسم سوء المزاج المختلف وقد تبين ان السبب في
عدم الالتذاذ بما يستقر من الكمالات الحسية هو عدم الادراك وسبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو
حصول الادراك مع الخروج من الحالة الغير الطبيعية عرض ان كان اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس الا
بل السبب حصول الكمال فهذا هو سبب اللذة انتهى وذكر في القانون ان الوجع الاحساس بالمنافي وقال في الفصل الاخير
من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم وقال في فصل المعاد من المقالة
التاسعة ان القوى تشترك في ان شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة قال المحقق الناظر بين اللذة والالم

حقيقتان غنيتان عن التعريف اذ كما ان التصديقات المكتسبة يجب ان ينتهي الى تصديق غني عن البرهان كذلك التصورات المكتسبة يجب انتهاؤها الى تصورات غنية عن التعريف وكما ان القضايا الحسية لا يحتاج تحقيقها الى البرهان كعلم الانسان بالمه ولذته فتصور هذه الامور المتقدمة على التصديق بها اولى بان يكون غنيا عن التعريف بل ههنا بحث لا بد منه وهو معرفة الحال التي نجدها من النفس التي سميناها باللذة اهي نفس ادراك الملائم او امر مغاير لذلك الادراك وبتقدير كونه مغايرا لذلك الادراك اهو معلول له او لشيء آخر وان لم يوجد الا مع ذلك الادراك فهذه امور لا بد من البحث عنها والى الآن لم يتضح شيء من هذه الاقسام بالبرهان ولكن الاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي لان التجارب الطبية شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع انه محسوس ولو كان الالم الغير الطبيعي هو نفس الالم لاستحال ان يوجد مع عدم الالم وثبت ايضا ان ادراك المنافي لا يكفي في اقتضاء الالم انتهى اقول دعواه ولا بان اللذة والالم والعلم امور غنية عن التعريف كما ان علمنا بان لنا لذة او الما غني عن البرهان بل بما اولى بالغناء عن التعريف من القضية الحسية بالغناء عن البرهان ينافي اعترافه ثانيا بالجهل بامتياز كل منها عن العلم بالمنافي والملائم او اتحاده معه ذلك العلم ثم استدلاله ثانيا على ان الالم ليس نفس الادراك بالمنافي ومتلازما له ايضا فهذا عجيب عن مثله في الفضل والبراعة واما البرهان على ان اللذة هي عين الادراك بوجود الكمال وكذا الالم عين الادراك بما يضاد الكمال ففي غاية الوضوح والانارة بعد تحقيق الادراك والوجود والكمال اما الوجود فليس الامر فيه كما توهمه هو ومن في طبقته واتباعه من المتأخرين من انه امر عقلي انتزاعي كالشيئية والممكنية وامثالهما بل هو امر عيني حقيقي يطرد به العدم فهو نفس هوية الشيء وبه يتشخص كل ذي مهية والوجود مختلف في الاشياء ذوات المهيات لان وجود الانسان مثلا غير وجود الفرس ووجود السماء غير وجود الارض والوجود بهذا المعنى كما انه متفاوت في انواع المهيات كذلك مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص ووجود كل شيء هو خير له وكمال ذلك الوجود كمال الخير له وزوال ذلك الوجود منه شر له ووبال وزوال كماله ايضا شر دون ذلك الشر سواء ادرك وجوده او كمال وجوده او لم يدرك او ادرك عدمه او عدم كماله او لم يدرك كما في الجمادات وغيرها فان الوجود او الكمال لشيء وادراك ذلك الوجود او الكمال لشيء آخر واما العلم والادراك مطلقا فليس كما زعمه هذا النحرير عبارة عن اضافة محضة بين العالم ومعلومه من غير حاجة الى وجود صورة والا فلم يكن منقسما الى التصور والتصديق ولا ايضا متعلقا بالمعدوم حين عدمه ولا ايضا حصل علم الشيء بنفسه اذ لا اضافة بين الشيء والمعدوم ولا بينه وبين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة المجردة عن المادة ضربا من التجرد والذات المجردة ايضا ضربا من التجرد من حيث تجرده ومراتب التجريد متفاوتة فالمحسوسة عن اصل المادة والمتخيلة عنها وعن الوضع والمعقولة عنهما وعن المقدار ايضا وهذه الصورة مماثلة للمعلوم وهي قد تكون مماثلة للعالم كعلم الانسان بذاته اذا كان بصورة زائدة عليها وقد يكون عينه كوجود الصورة المجردة القائمة بذاتها فان تلك الصورة علم ومعلوم وعالم ايضا بصدق مفهوماتها الثلثة عليها وقد يكون مماثلا لبعض قوى العالم كعلم الانسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها كالالوان الملمعة والاصوات الطيبة والروايح البهية والمطاعم الشهية والملابس الناعمة وقد يكون الصورة مضادة للعالم او لبعض قواه فالاول كشعور الانسان بصورة جهله وحمقه ورذائله واما الثاني فكاحساسه بالالوان الكدرة المظلمة والاصوات الكريهة والروايح المنتنة والمذوقات المرة العفصة والملابس الخشنة فاذا تقررت هذه المعاني فعلم ان الوجود في نفسه خير وبهاء كما ان العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة واذا حصل الوجود لشيء كان خيرا وبهاء لذلك الشيء والعلم عبارة عن ضرب من وجود شيء لشيء فيكون ايضا كما له الا ان يكون مضرا او مضادا لكمال آخر له فان وجود الحرارة لو امكن اجتماعه مع البرودة وحصولها لها كما لا لها لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها الذاتي الذي كان لها فيكون عائدا اليها بالعدم لذاتها وكل صفة يكون وجودها لشيء مستلزما لعدم ذات ذلك الشيء لم يكن كمالا له بل شرا وآفة لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدم لوجوده فالشر بالذات هو العدم فكل علم بما هو غير مضاد لوجود العالم به فهو خير له وذلك الخير لا محالة لذة لما مر ان الوجود خير سواء ادرك او لم يدرك لكن متى كان ذلك الخير نفس الادراك كان ادراكا هو محض الخير كان لذة وبهجة اذ كل احد يعلم انه اذا كان لشيء كمال وقوة كما يتصور وحظ من الوجود وكان مدركا لذلك الكمال الشديد بلا آفة كان ملتذا ومتى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له لذة فاللذة اذن عين الشعور بالكمال وقولنا ومتى لم يكن له شعور بكماله لم يكن له لذة ليس غرضنا اثبات هذا الحكم بالدوران

بل ندعي بعد ما قدمنا من المقدمات ان الوجود خير وادراك حصول الخير للمدرك خير آخر لذلك المدرك وكل ادراك يكون ذلك الادراك بعينه خيرا وبهاء للمدرك او لبعض قواه ولجزائه فهو عين اللذة والبهجة له لذاته او لاجل بعض قواه وكذلك اذا حصل للشيء امر وجودي يؤدي الى زواله او زوال الشيء من كماله او كمال قواه وكان ذلك الامر صورة ادراكية فادراكه عين وجود ذلك المزيل المضاد وكل وجود مزيل مضاد لشيء اذا حصل كان ضارا له والادراك الضار بالشيء الم له لا محالة ولو لم يكن ذلك الضار ادراكا لم يكن بعينه الما كما اذا فرق بين اجزاء جسم وزالت وحدته الاتصالية كان ذلك شرا وضررا له وليس بالم واما اذا وقع تفرق اتصال في العضو اللامس وحصلت في الحس صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتصال وكانت تلك الصورة الادراكية عين التفرق وكانت بعينها شرا والما واعلم ان صورة التفرق غير نفس التفرق بوجه وعينه بوجه اذ لو كانت نفس التفرق لم يكن الما اذ لا الم للهيولى ولا للعديم ولو لم تكن صورة مساوية له في المعنى لم يكن منافيا للاتصال الذي هو الكمال ولا ايضا علما بل معلوما والمعلوم الخارج عن المدرك لا يكون الما له ولا لذة لانه ما خرج عن الشيء ليس كمالا له ولا ضدا لكمال له وبالجملة فاللذة كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الكمال والالم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الضد فثبت بالبرهان ان اللذة نفس الادراك بالملائم والالم نفس الادراك بالمنافي واما استدلاله على ان الالم غير الادراك بالمنافي واما استدلاله على ان الالم غير الادراك بالمنافي بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع انه مناف فجوابه بعد تسليم انه غير مولم انا لا نسلم ان ادراكه حاصل لما هو مناف له فان الالم ادراك المنافي لذلك المدرك لا لغيره ففي الانسان قوى متعددة ربما كان منافيا لبعضها مدركا للآخر من غير ان يكون منافيا له ومدرك بعضها منافيا للآخر من غير ان يكون مدركا له فلم يحصل فيه الم لان سوء المزاج البارد مما يوجب زوال الحس اللمسي واذا لم يكن حس لم يكن الم له وان كان مدركا لحس آخر مما لم يكن منافيا له كالتخيل والتعقل فان تخيل سوء المزاج وتعقله ليس مولما للخيال والعقل بل انما المولم هو الادراك الذي للحامل لذلك المزاج اعني القوة اللمسية التي له ان كانت موجودة غير مستلبة ولا مخدرة كما في نحو الفالج وغيره فصاحب الفالج ليس متألما اذ لا وجع لعدم الحس اللمسي الذي له هذه الآفة وبما ذكرنا ظهر اندفاع اشكال آخر وهو ان المريض قد يلتذ بالحلاوة وهي مما لا يلائمه بل يمرضه ويتنفر عن الادوية وهي مما يلائمه وينفعه فدل على ان اللذة غير ادراك الملائم والالم غير ادراك المنافي ووجه الدفع ان الحلو ملائم لقوته الذوقية وليس آفة لها بالفعل بل بالقوة وكما الالها وكذا الادوية البشعة ليست ملائمة ولا نافعة للقوة الذوقية وانما عدم ملائمة الحلو لان ذلك يوجب زيادة الخلط الرديء المنافي لمزاج البدن وهذا يوجب دفع ذلك الخلط الرديء فيعود ذلك وبالا وهو انفعا لا لاجل ادراكهما ولو فرض الادراك للحلو حاصلا ولم يعرض امر آخر كان خيرا محضا ولذة ولو ادرك البشاعة والمرارة ولم يعرض امر آخر كان شرا محضا والما والامر العارض هو الذي يخرج الدواء خلطا موذيا او يحيله الى خلط جيد يغتذي به او يقوي البدن فلهذين الامرين يحصل الضرر والانتفاع لا لمجرد الادراكين الاولين

فصل في ابطال القول بان المولم الموجع في الجميع هو تفرق الاتصال قال امام الاطباء جالينوس ان السبب الذاتي للوجع وهو الالم الحسي هو تفرق الاتصال فان الحار انما يوجع لانه تفرق الاتصال والبارد انما يوجع ايضا اذ يلزمه تفرق الاتصال لخلاف جانب الجمع والتكثيف والاسود في المبصرات يولم لشدة جمعه والابيض لشدة تفريقه والمر والحامض يولم لفرط تفريقه والعفص لفرط تقبيضه فيتبعه تفرق الاتصال وكذا الاصوات القوية يولم بالتفرقة بعنف من الحركة الهوائية عند ملاصقة الصماخ وبالجملة فالاطباء اتفقوا على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع اقول لا شك ان لفظ اللذة والالم عند العامة لا يطلقان الا للحسي فقط بناء على عدم تفطنهم بنحو آخر من الوجود ولا شبهة في ان موضوع كل حس جسم لطيف متفاوت في اللطافة له صورة اتصالية وله ايضا كيفية مزاجية اعتدالية فسبب الالم اما زوال اتصاله نوعا واما زوال مزاجه نوعا وضد المزاج فلهذا وقع الاختلاف بينهم فجالينوس واكثر الاطباء على ان السبب الذاتي هو تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف سبب بالعرض وغيرهم كجماعة من المتأخرين منهم الامام الرازي على العكس والشيخ على ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وعلى كل منها احتجاجات واستدلالات اعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل الممل وتفاصيلها موجودة في شرح العلامة الشيرازي للقانون واستدل في المباحث المشرقية على بطلان مذهب الاطباء بوجوه الاول ان تفرق الاتصال يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي الثاني انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائم الوجع لانه دائما في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لانا لا اغتذاء والنمو انما يكونان بنفوذ الغذاء في الاعضاء

والتحلل انما يكون بانفصال شيء من الاعضاء لا يقال هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولم اذ لا يحس بالمه سيما وقد صار مألوفا
بدوامه لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا لان التغذي والنمو شيء غير مختص بجزء دون جزء واذا كان كذلك فلو
كان تفرق اجزاء البدن غير مولم لكان كل تفرق كقطع العضو كذلك لان حكم الامثال واحد ولما لم يكن كذلك علمنا ان التفرق غير مولم
لذاته بل اذا كان معه سوء مزاج الثالث ان التفرق لو كان سببا بالذات لما وقع الاثر متأخرا عنه بحسب الزمان واللازم باطل
لان قطع العضو متى حصل بآلة في الحدة وباسرع زمان لا يحس بالالم الا بعد لحظة وربما يحصل فيها سوء المزاج الرابع ان تفرق
الاتصال لو كان مولما لكان الجراحة العظيمة اشد ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر والجواب اما عن الاول
فبان الانفصال ونظائره من الامور التي تحدث في المواد القابلة عقيب استعداداتها باسباب وشرائط ليست اعداما
صرفة لا حظ لها من الوجود بل لها قسط من الوجود ولمهياتها تحصل في الخارج كسائر المهيات الضعيفة الوجود ووجودها
عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عنواناتها ومفهوماتها السلبية من جهة اقتران تلك الموضوعات بنقائص و
قصورات واستصحابها اياها لا لذواتها فهي من العوارض لا من الذاتيات فهي بانفسها من الشرور بالذات وكذا العلم بها
لان كل علم متحد مع المعلوم به ولاجل ذلك صح عد الالم من الشرور بالذات ومن هاهنا يندفع الشبهة التي اوردها بعض
المتأخرين على الحكماء حيث حكموا بان الشرور بالذات هي الاعدام لا غير مع انا نعلم بالضرورة ان الالم وهو ادراك المنافي شر
بالذات والادراك امر وجودي وذلك لان الادراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء ان ذهنيا فذهنيا وان خارجا فخارجا
فكما ان وجود الانسان هو عين معنى الانسان في الخارج فكذلك وجودات الاعدام في الخارج كالتفرق والعمى والصمم والجهل
هي نفس تلك الاعدام فكذا ادراكات تلك الاعدام اعني حضورها للقوة المدركة فهذا الحضور والادراك من افراد العدم بالذات
ولهذا يكون الالم شرا بالذات وان كان من افراد الوجود والحاصل ان حقيقة الوجود في هذه الامور العدمية التي هي اعدام
الملكات هو بعينها حيثية العدم في الخارج كسائر الوجودات مع مهياتها في الخارج وكذا حكم شرية الالم التي هي بعينها
حضورها للشاعر وخيريتها في كونهما متحدين بالذات متغايرين بحسب المفهوم كالمهية والوجود فافهم ذلك واغتنم
به فانه كسائر نظائره لا يوجد في غير هذا الكتاب وربما يجاب عما ذكره بان الانفصال وكذا التفرق له معنيان عدمي هو
زوال الاتصال ووجودي هو حدوث كثرة الانفصالات والمنفصلات وهذا هو المولم دون ذلك العدم او نقول المراد
من التفرق حركة بعض الاجزاء عن بعض وهو غير مرادف للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال ولو سلم ذلك فلم لا يجوز
كون هيئة العضو فاقدة كمالها اللائق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجعا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان
كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالمراد بالسبب هاهنا المعد اي الفاعل لاعداد العضو
لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع في كون التفرق العدمي بحيث متى حصل افضى الى الالم كسوء المزاج وهذه اجوبة
جدلية والتحقيق ما ذكرناه اولا واما عن الثاني والثالث فبانا لا نعني بكون تفرق الاتصال مولما ان نفسه مولم او هو
تمام علة الالم بحيث لا يتخلف عنه الوجع بل نعني ان الصورة الحسية من التفرق ان كانت في عضو حساس مع التفات النفس اليه والشعور
به من غير ان يصير تلك الصورة مستمرة مألوفة لما مر ان الوجود بما هو وجود مألوف مطبوع وكون التفرق اليما شرطه ان يدرك
من جهة كونه منافيا لكيفية العضو واتصاله فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهة ما يلزمه من فقدان
هيئة العضو ومادته كمالها اللائق به وح يجوز ان لا يكون للتفرق الواقع في الاغتذاء والتحلل صورة مدركة للحس او يكون فقدوما
يدركه من الصورة مألوفا لا يضر ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه نافعا للبدن بتبقية الصحة
والقوة وتنقية البدن عن الفضول وما ذكره من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر الاندفاع كيف والتفرق الغذائي
طبيعي دائم في اجزاء صغيرة يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك على ان التحقيق عندنا ان التغذية والتنمية
ليستا مستلزمتين لمداخلة اجزاء الغذاء بين اجزاء المغتذي والنامي كما سيجيء في مباحث اثبات القوى النفسانية في علم
النفس واقول ايضا ان الانسان لو لم يكن له نحو من الوجود من بدو خلقته الى هذا الحد الذي بلغ اليه عمره الا هذا الوجود التحللي
فيمكن ان يكون دائم الالم لكن لما لم يدرك نحوا آخر من الوجود الذي ليس فيه هذا النحو من التفرق ظن ان لا الم له ولذلك لو فرض

انسان قد ادرك ما لاهل النشأة الباقية من الوجود الذي لا يشوبه هذه الاعدام والتفرقات ثم كلف بالبقاء في هذا العالم لمات
وجعا وتألما وبالجملة هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركة الجوهرية التي اثبتناها للطبايع التي نحو وجودها وجود تبدلي حدوثي
في كل آن يوجب زوال الحادث في الآن السابق ومع ذلك لا يقع الاحساس بالم التفرقة في هذا الوجود لما بيناه من ان القوة الذي
وجودها هذا الوجود ووجود الشيء غير مولم له كما ان سوء المزاج لاحد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مولما لهذا لا
لذاك واما الذي ذكره من عدم تألم مقطوع العضو دفعة الا بعد لحظة فهذا لا يقتضي عدم كون صورة القطع مولمة فان القطع ان
كان مع شعور به والتفات اليه كان مولما البتة وان كان مع عدم الشعور والالتفات فلا يدل على ما ادعاه الا ترى ان من صرف
فكره الى امر مهم شريف كالخائض في مسألة علمية او الى امر خسيس ايضا كاللعب بالشطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع اقوى او
بالوقوع في معركة او الاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وكثير من الموذيات وكذا حكم المستلذات واما الجواب
عن الرابع فبان ذلك انما يلزم لو كان الم لسع العقرب ايضا لتفرق الاتصال فقط وهو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة
الكيفية السمية من سوء مزاج مختلف يكون اقوى تأثيرا من الجراحة العظيمة وما ذكره انما يرد نقضا على من لم يجعل التأثير
الا لتفرق الاتصال دون سوء المزاج كما اشتهر من جالينوس واتباعه على انه يمكن الجواب من قبلهم بان سبب الايلام الشديد
في السموم ربما كان لاجل تقطيعات كثيرة في العضو مع وجود القوة الحسية واما قطع العضو ففيه تفرق واحد ومع ذلك
ليس القوة الحسية التي للعضو المفصول بل للباقي وربما كان المحل الباقي الذي وصل اثر القطع اليه او قبل ذلك القطع اقل
قدرا من العضو الذي سرى فيه اثر التفرق الحاصل من ذلك السم واعلم ان لكل من هذه المذاهب وجه صحيح اما الذي ذكره الاطباء
فيمكن تصحيحه بان المولم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثة لان هذه الموجودات جسمانية الوجود والوجود كما مر عين
الوحدة فوجودها يتقوم بوحدة الاتصال والتفرق ضده وضد الوجود سبب ذاتي للالم لان ادراكه كما مر هو الالم واما
مذهب مخالفيهم وهو ان المولم هو سوء المزاج فلان نسبة الكيفية المزاجية الى الوحدة الاتصالية كنسبة الصورة الى المادة
والشيء شيء بصورته لا بمادته فالحيوان حيوان بصورة مزاجه لا بمادة جسده الا بالعرض حتى لو امكن صورة الكيفية المزاجية حيوانا
بلا مادة لكان حيوانا فضد كل حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصورة مزاج آخر يخالف مزاجه ومن حيث المادة اتصال آخر
يخالف اتصاله وجانب الصورة هو الاصل فالمضاد المولم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لا تفرق اتصاله واما مذهب
الشيخ ومن تبعه وهو الاصح الاحق فلان التركيب بين المادة والصورة اتحادي فصلاح كل منهما صلاح الآخر وفساده فساده

فصل في ان المولم اي نوع من سوء المزاج اشترط الشيخ في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا وان
يكون مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفاعلية واورد عليه ما مر ان
اريد انهما ليستا فاعلتين والمولم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال وكليهما لكثير من الامراض
فيكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار او البارد واما
السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما
والاحساس انفعال والانفعال لا يكون الا عن فاعل وهما ليستا من الكيفيات فيشكل بتصريح الشيخ في مواضع من كتبه
بل اطلاق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة بل اوائل الملموسات وعند خروجهما عن الاعتدال يكونان منافيين
فادراكهما من حيث هما كذلك يكون الما ثم ذكر الشيخ ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة القبض
تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يستتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى
مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثاني فلان
سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك سمي بالمتفق والمستوي حيث شابه المزاج الاصلي في عدم الايلام وذلك لانه عبارة
عن الذي استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم
وايضا المنافاة انما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الاصلي عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية
العضو فيحصل الالم وايضا الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يتحقق الا عن حرارة قوية ولانها تشتعل فيه بمرات

انوى مما يستعمل في الغب لانها تؤدي الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يجده
صاحب الغب وما ذلك الا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم في الشتاء بشمس بدنه عن الماء الفاتر ويتأذى به
ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا تأذى به ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتألم به وذلك لما ذكرنا
وتوضيح ذلك ان المنافاة وصف لا يتحقق الا عند ثبوت امرين يكون احدهما منافيا للآخر فاذا كان للعضو كيفية فورد عليه
ما يضاد كيفيته فلا يخلو اما ان يكون الوارد عليه قد ابطل كيفية ذلك العضو او لم يبطل فان ابطل فلم يكن هناك كيفيتان بل هناك
كيفية واحدة فلم يكن المنافاة حاصلة فلا يكون الالم حاصلا واما اذا كان الوارد لا يقوى على ابطال كيفية العضو فح يكون المنافاة
حاصلة بين كيفية العضو وكيفية الوارد عليه فتحصل الشعور بتلك المنافاة ح فلا جرم يتحقق الالم فهذا هو السبب في ان سوء
المزاج المتفق لا يولم وسوء المزاج المختلف يولم هذا ما قيل اقول فيه شك وتحقيق اما الشك فهو ان قوام العضو الشخصي بالكيفية
المخصوصة المزاجية فاذا ورد شخص آخر مناف لها في الشخص مساو لها في النوع وجب ان يبطل الاولى والا لزم اجتماع المثلين
المتنافيين في محل واحد فاذا بطلت الاولى فبأي قوة ادركت الثانية واما التحقيق فهو ان الاولى وان بطلت فصورة المحسوس
حاضرة عند النفس وكانت مألوفة للنفس فيتأذى بورود الثانية الموجب لزوال المألوف ودوام العضو في كل وقت بكيفية اخرى
من عوارض المزاج وحافظ الجميع هو النفس لا العضو واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يؤذي اصلا وذلك اذا كان حدوثه
بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به لما فاتر وفي الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور
بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعة فانه لكثرته يكون متعددا كاثر بسببه ادراكه ما دام مختلفا **فصل** في تفصيل
اللذات وتفضيل بعضها على بعض كل من اللذة والالم ينقسم بحسب القوة المدركة الى العقلي والوهمي والخيالي والحسي وينحصر
في هذه الاربعة عند البحث والتحقيق اما الحسي فظ كتكيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة الشهية والذائق بالحلاوة واما
الخيالي فكتخيل اللذات الحاصلة والمرجوة الحصول للظفر والانتقام واما الوهمي فكالظنون النافعة والاماني المرغوبة كما قيل
اماني ان تحصل تكن غاية المنى والا فقد عشنا بها زمنا رغدا واما العقلي فلان الجوهر العاقل ايضا كالاوهو ان يتمثل فيه
ما يعقله من الواجب تحصيله بقدر الاستطاعة ثم ما يعقله من صور معلوماته الثابتة المرتبة اعني نظام الوجود كله متمثلا فيها
خاليا عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا ذا دعنده تصير النفس بعينها متحدة بالعقل الذي هو كل هذه
الموجودات فيصير ح لا ذا ولذة وملتذا في باب اللذة العقلية لا ذا اللذة فقط وبالجملة لا شك ان هذا الكمال خير للجوهر العاقل
وهو مدرك لهذا الكمال عند ذلك فاذن هو ملتذ بذلك فهذه هي اللذة العقلية واما الالم العقلي فهو ان يحصل لما
من شأنه ذلك الكمال ضده ويدرك صورة ضده من حيث هو ضده واما من ليس من شأنه ان يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا
الالم ثم اذا قايسنا بين هذه اللذة العقلية والى سائر القوى سيما الحس فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان
عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد ان لا يتناهى ووجودها ادوم فلا ينقطع واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه الموجود
المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية اكثر وادوم واتم وادراكا فهما كذلك فاللذات
التابعة لهما على قياسهما وبحسب هذا يعرف حال الآلام عند التعب لفقد تلك الكمالات واعلم ان اللذة العقلية اذا كملت
فهي خارجة عن جنس الكيفيات النفسانية لانها جوهر عقلي لا كيفية نفسانية فان قيل الحسي من اللذة والالم ايضا ينبغي
عدهما من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية لما ثبت بان المدرك بآلة الحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتألم
منها كالحلاوة والمرارة واما نفس اللذة والالم التي هي الادراك فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها اقول هذا مما ذكره
بعض الفضلاء وهو ليس بسديد لان المراد باللذة ليس المعنى العقلي النسبي والا لكانا من مقولة المضاف بل المراد ما يتلذذ به
النفس او يتألم به مما من قبيل الادراك والادراك كما هو التحقيق هو الصورة لا النسبة فالتحقيق ان يق ان ما يعد من جنس
الكيفيات المحسوسة هي الموجودة في مواد الاجسام لا الموجودة في آلات الادراك من حيث هي آلات الادراك وهذه الموجودة
في الحواس انما يطلق عليها اسم الحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة من باب اطلاق صفة المعلوم على العلم كما بين في العلم بالجوهر انه جوهر
معناه ان معقول من ماهية جوهر به مع انه من الكيفيات النفسانية فالعلم بالجوهر جوهر ذهني عرض خارجي نفساني كما سنبين في

في باب العقل والمعقول فكذلك اطلاق المحسوس على الجزئي اي الصورة الموجودة في آلة النفس فتلك الصور كلها كيفيات نفسانية
عندنا وليس شيء منها محسوسا لاحد باحدى الحواس ولا يمكن ادراكها الا بالنفس لا بالحس اذ لا توسط للحس في الحس بل في المحسوس الخارج
عنه فان قلت فما قولك في اللذة البصرية فان المحسوس بالبصر هو الامر الخارجي اذ لو كان الابصار بانطباع صورة المرئي في العضو
المخصوص لزم فساد انطباع العظيم في الصغير وغير ذلك من المفاسد قلت مذهبنا في الابصار امر آخر غير المذاهب المشهورة
فانه يتمثل الصورة المبصرة للنفس في غير هذا العالم وتلك الصورة ايضا ليست من جنس هذه الكيفيات المسماة بالحسيات
بل لونها وشكلها من جنس الكيفيات النفسانية وهي قائمة بالنفس لا بآلة البصر قيام المعقول بالفاعل لا الحال بالمحل فليدرك
غور هذا التحقيق فانه شريف جدا نافع في علم المعاد وموعد بيانه غير هذا الموضع ومما ينبغي ان يعلم هيهنا انه نقل عن جالينوس
انه قال ان اللذة والالم يجريان في الحواس كلها وكلما كان الحس الطف كانت مقاومته مع الوارد اكثر فكان الالم واللذة اقوى و
الطف الحواس البصر لانه يتم بالنور الذي يشبه النار التي هي الطف العناصر فلا جرم لا يكون اللذة والاذى في البصر الا قليلا ولان السمع
اقل لطافة من البصر لان آلته الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذة والاذى في هذه الحاسة اكثر منها في البصر ثم الشم اقل لطافة من
السمع لان محسوسه البخار وهو اغلظ من الهواء فلا جرم اللذة والاذى في الشم اكثر منها في البصر والسمع والذوق اغلظ من الشم لان
آلته الرطوبة العذبة في درجة الماء فلا جرم اللذة والاذى في الذوق اكثر واللمس اغلظ من جميع الحواس لانه في قياس الارض فكانت
مقاومته مع الوارد اقوى وابطأ فلا جرم صارت اللذة والاذى فيه اقوى اقول ان جالينوس لم يكن حكيم النفس ولا لطيف
القلب كيف فما ذكره يلزم منه ان يكون لذة الخيال اضعف من اللذات الحسية كلها اذ لا يتصور هناك مقاومة وكذا اللذة
العقلية وكانه لم يدر كيف تتم المقاومة وعدمها مما لا مدخل لها في اصل اللذة والالم بل لو كان ففي دوامهما اذ لذة كل قوة بادراكها
صورة ملائمة لها والمها بصورة ضدها ثم لكل قوة حد من حدود الوجود بعضها اقوى وبعضها اضعف وبعضها الطف وبعضها
اكثف واقوى الوجودات اقويها لذة ولا نم ان ما هو اكثف فهو اقوى وما هو الطف فهو اضعف ولا نم ايضا ان النار اضعف
العناصر والارض اقوى بل العكس في الجميع اولى واحق عند التحقيق فان وجود الجن والشياطين اقوى من وجود الحيوان والانسان
ولهما افاعيل شاقة واعمال قوية لا يقدر على عشر من اعشارها البشر كما هو متواتر الصدق اجمالا وان كانت الخصوصيات
آحاديا وايضا الفلك وما فيه لا شبهة في انها الطف من العناصر وهي مع ذلك اقوى وادوم منها من غير شبهة فادراكها
اقوى فيكون الذ فعلم ان الالطف اقوى ادراكا فيكون اشد التذاذا واما مال هذه الحواس فالوجه في تفاوت ادراكاتها المدد
ان المزاج الحيواني الحاصل من هذه المواد العنصرية والنفس المنبعثة من مزاجه ثم الغالب على بدنه الارض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم
النار وبعدها ابتداء الارواح والافلاك والاملاك فلهذا الغالب على اكثر الافراد بحكم المناسبة الجنسية ادراك الملموسات
ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات والمبصرات ثم المتخيلات والمظنونات ثم العقليات واليقينيات وهكذا قياس لذاتهم والامهم
التابعة لمداركاتهم **فصل** في تعقيب ما قاله الشيخ في لذة الحواس وحل ما اشكل فيه قال في الفصل الثالث من المقالة
السادسة من علم النفس من طبيعيات الشفاء الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتألم
بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتألم بها بل النفس يتألم بذلك
ويلتذ وكذا الحال في الاذن فان تألمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تألمها من حيث تسمع
او تبصر بل من حيث تلمس بانه يحدث فيه الملموس وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتألمان
ويلتذان اذا تكيفا بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس فانه قد يتألم بالكيفية الملموسة وقد يلتذ بها وقد يلتذ ويتألم
بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه انتهى ما قاله الشيخ واعترض عليه بعض شارحي القانون
وهو المسيحي بقوله هذا في غاية الاشكال اما اولا فانه كان يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس فقوله
في هذا الموضع اما ان يكون هو ذاك او لا يكون فان كان الاول فيكون ناقضا كلامه في البصر والسمع وان كان الثاني فيكون
قوله في غير السمع والبصر قولا فاسدا واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان يدركه غيره وبديهة
العقل حاكمة بهذا وح نقول كيف يتصور ان يق ان القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت المفرط

واللون المؤذي وأما ثانياً فلأن ذلك مناقض لحده اللذة والألم فإنه حد اللذة على ما عرفت بأنها إدراك الملائم من حيث هو ملائم
والملائم للقوة الباصرة إدراك المبصرات الحسنة لا اللذيذة وأما رابعاً فلأن إدراك هذه المحسوسات إما أن يكون لذة وألماً للحواس
أو لا يكون فإن قال بالأول يكون إدراك البصر للألوان الحسنة لذة وإدراكه للألوان المؤذية ألماً وإن قال بالثاني فلا يكون للمس
لذة ولا ألم ولا للشم والذوق وإن كان لذة وألماً للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحاً من غير مرجح وهو مع أن هذه الحواس كلها
وسائط للنفس في إدراك المحسوسات الجزئية ثم قال المسيحي والحق عندي في هذه المسئلة أن يقال الملائم للقوة الباصرة الألوان
الحسنة وللقوة السامعة الأصوات الطيبة وكذا في باقي الحواس وأن إدراكها لهذه الأمور لذة بناء على أن الإدراك حضور صورة
المدرك للمدرك وإذا كان كذلك فيكون كل من الحواس الظاهرة له لذة إذ لا معنى للذة إلا إدراك الملائم من حيث هو ملائم
وكذا الألم وقال الإمام الرازي في كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا ما قاله الشيخ وهو الحق فإن قيل لا شك أن الملائم
للبصر هو الإبصار فكيف زعم الشيخ أن العين لا تلتذ بذلك مع أنه حد اللذة بأنها إدراك الملائم فنقول أما نحن فلا نساعد على
أن في العين قوة مدركة بل المبصر والسامع هو النفس وهذه الأعضاء آلات لها في هذه الإدراكات فاندفع عنا هذا الإشكال
وأما على مذهب الشيخ فالعذر أن الألوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فإنه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالألوان بل إدراك
الألوان أمر ملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل إدراكه لذة والباصرة إذا أبصرت حصل لها الملائم
الذي هو إدراك الألوان ولم يحصل له إدراك هذه الملائم فإنها لم تدرك كونها مدركة بل النفس تدرك الأشياء وتدرك
أنها أدركت تلك الأشياء فلا جرم يحصل لها اللذة ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من أن المدرك هي النفس لا الحواس وفي هذا
التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدر على دفعه مع أنه ادعى ولا حجية كلام الشيخ فقال ما حاصله أن هذه المحسوسات
إما أن يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس أو يقال الملائم للحواس هو الإحساس لا المحسوس فإن سلم كون المحسوس ملائماً للحواس كان
إدراكها إدراكاً للملائم فقوله بعد ذلك البصر لا يلتذ بالألوان يناقض قوله اللذة هي إدراك الملائم وأما إن منع من ذلك
وزعم أن الملائم لها هو الإحساس لا المحسوس فلا يخلو إما أن نقول بأن حصول الملائم هو اللذة أو إدراكه هو اللذة فإن قال بالأول
لزمه تسليم لذة البصر وإن قال بالثاني لزمه أن لا يثبت اللذة في حاسة اللمس لأنه ليس الملائم لها الملموسات بل الإحساس بها
وليس لها إدراك لذلك الإحساس فهذا وجه الإشكال انتهى كلامه وقال العلامة الشيرازي في شرح الكليات للقانون بعد ما
نقل كلام المسيحي وفيه نظر أما فيما ذكره أولاً فلأنا لا نسلم أن مذهب الشيخ أن المدرك للمحسوسات هي الحواس بل لا مدرك ولا حاكم ولا
ملتذ ولا متألم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة غير النفس وإطلاق هذه الألفاظ على الحواس بضرب من المجاز واسناد نسبتها
إلى الحواس من أغلاط المتأخرين كالإمام الرازي ومن اقتفى أثره إلا أن إدراكها يختلف فمن المدركات ما تدركها بذاتها كالكليات
ومنها ما تدركها بواسطة الآلات وهي الجزئيات وذلك بأن يتكيف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصة بها فتدركها النفس وذلك
لأن الإدراك حضور صورة المدرك فيما به يدرك ولأنها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالآلات فإنها يكون حضور الكليات
في ذاتها وحضور الجزئيات المحسوسة في آلات الحواس لكن لما كان الإحساس انفعال الحاسة بل انفعالها عن محسوسها الخاص وجب
انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس لأن انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها
يكون بحيث أن النفس يدركها حيث ينفعل الآلات عن محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك
كالباصرة والسامعة ولهذا فإن الإنسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة النعومة في آلة اللمس ولا
يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت في العصبة المستفرشة وإن كانت آلتا
السمع والبصر يتكيفان بالكيفيات المسموعة والمبصرة لا لما قيل إن انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني وانفعال
الآلات البعض آني فالأول كاللامسة والذائقة والشامة وأما الثاني فكالسامعة والباصرة اللهم إلا على طريق الندرة كما
إذا نظرنا إلى ضوء قوي أو خضرة وحدقنا النظر فيه ثم حولناه إلى غيره فيبقى الضوء والخضرة في الجليدية وكذا في آلة السمع
قد يبقى تكيفها زماناً يسيراً كما يقال الصوت يعكف في أذني فمراد الشيخ أن آلة الثلاث الأول تنفعل عن محسوسها زماناً له
قدر بحيث يدركها النفس فتلتذ أو تتألم وآلة الأخريين لا تنفعل عن محسوسها ولا تتكيف بها زماناً له قدر بحيث تدركه

النفس

النفس فتلتذ أو تتألم وهذا ما قالوه وهو كلام رجو تحقيق لاشتراك الحواس في كون إدراكها آنياً فأما أن بعضها آني وبعضها زماني فغير
مسلم فمن ادعاه فلا بد من دليل ثم أن الشيخ لم يذهب إلى أن آلتي السمع والبصر لا يتكيفان بمحسوسهما بل يتكيفان به كتكيف الثلاث
البواقي بمحسوساتها إلا أن السمع والبصر لا يلتذان بالمسموعات والمبصرات من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فإن الذائقة تلتذ
من حيث تذوق والشامة من حيث تشم واللامسة من حيث تلمس والسبب فيه ما ذكرنا من أن النفس تدرك لذة الثلاث من حيث تتكيف
الآلة بمحسوساتها ولا تدرك لذة الأخريين حيث يتكيف آلتيهما بمحسوسيهما وعلى هذا فالجواب الحق أن يقال إن مذهبه
ذلك وسنده ما ذكرناه وأما فيما ذكره ثانياً فلأن الشيخ لا يقول أن المدرك للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الأذن والعين
بل المدرك لهما هو السامعة والباصرة والمتألم الآلة لامستها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الأذن واللون
المؤذي في لامسة العين وأما آلة السمع والبصر فلا يتألم منهما إلا لأن إدراكهما آني لا زماني على ما قيل لبطلان ذلك بل لأنهما لا
يتألمان من حيث يسمع ويبصر وأما فيما ذكره ثالثاً فلأنه مبني على أن الملائم للقوة الباصرة إدراك المبصرات وعلى أن الشيخ ذهب
إلى أن مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لأن الملائم والموافق إنما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى ولأنه لم يذهب إلى أن
المتألم من اللون المؤذي هو لامسة لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق وأما فيما ذكره رابعاً فلأنا لا نسلم
أنه إن كان ألماً ولذة في البعض دون البعض كان ذلك ترجيحاً من غير مرجح وهو إدراك النفس لذة الحواس حيث ينفعل آلاتها عن محسوساتها
وأما الحق الذي اختاره فباطل لأن الملائم والموافق إنما يكونان للنفس لا للقوى وأن القوة لا تدرك شيئاً لما قال إن إدراكها لهذه الأمور
هي اللذة فهذا ما عندك في هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازي وأقول وفيه أبحاث أما أولاً فلأن ما ذكره من أن لا ملتذ
ولا متألم إلا النفس فليس على إطلاقه بصحيح فإن النفس ذات نشآت متفاوتة فقد يتحد بالعقل وقد يتحد بالحواس وإذا اتحدت
بالعقل الفعال يفعل فعله وإذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها ومعلوم أن فعل الحواس يناسب الحواس وفعل كل حاسة يناسب
تلك الحاسة وإدراك المناسب لذة فيجب أن يكون لذة السمع والبصر بإدراك المسموع والمبصر كما أن لذة الثلاث البواقي بإدراك
محسوساتها من غير فرق وأما ثانياً فلأن الفرق الذي ذكره من أن إدراك النفس للمحسوسين الأولين لا يكون حيث ينفعل الآلة وإدراكها
للمحسوسات الثلاثة الباقية يكون حيث ينفعل الآلة على تقدير تسليمه لكن لا مدخل له في الفرق بين الموضعين في إثبات اللذة لبعض
الحواس وعدمها للبعض الآخر فإن كلام الشيخ ناص في وجود اللذة للثلث وعدمها للاثنين وكون محل الإدراك عين موضع الانفعال
في بعضها وغيره في بعض آخر لو فرض تسليمه وصحته فأي مدخلية لهما في كون أحدهما منشأ لذة الحواس دون النفس والثاني منشأ
لذة النفس دون الحواس وأما ثالثاً فلأن إدراك الحواس ليس إلا تكيفها بصور محسوساتها وهو قد اعترف بأن آلتي السمع والبصر
قد تكيفا بمحسوسيهما ولا شبهة في أن التكيف بصورة المدرك الملائم إذا كان إدراكاً كان لذة لا محالة لأنه إدراك الكمال وإدراك
كل كمال الشيء كان لذة لذلك الشيء به فيلزم من ذلك أن يكون إدراكهما لمحسوسيهما الذي هو تكيفهما بكيفيتي ذينك المحسوسين لذة لهما
فالسبب فيما حكم بأن السمع والبصر لا يلتذان بالمسموع والمبصر من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فإن قال السبب أن النفس تدرك
لذة هذه الثلاث من حيث يتكيف الآلة ولا يدرك لذة الأخريين حيث يتكيف الآلة قلنا لا نم ذلك وعلى فرض تسليمه لا يوجب
هذا الفرق فرقاً في اللذة وعدمها فإن حيث وحيث لا مدخل له فيما نحن بصدده إذ اللذة تابع الإدراك فالإدراك إن كان للنفس
كانت اللذة لها وإن كان للحس كانت اللذة له وأما رابعاً فلأن منعه لكون الملائم لقوة الباصرة إدراك المبصرات غير وارد فإن
الملائم لكل قوة إدراك ما يناسبها ولا شبهة في أن اللون والضوء كمال للشف اللطيف الجليدية مشفة وإدراكها كمال لها
لها فالصواب في جواب المسيحي عما أورده ثانياً على الشيخ أن يقال للعين قوة لمسية وقوة بصرية لأن في جرمها ما يكون من باب الملموسات
وفيه أيضاً ما يكون من باب الألوان والأضواء وما يدرك بالعين كذا اللون المفرط وكذا الضوء الشديد أيضاً فيه جهتان جهة
مبصرة وجهة ملموسة فالإبصار بالباصرة واللمس باللامسة فلا تناقض لاختلاف الموضوعين والإدراكين والمدركين وأما خامساً
فالذي ذكره أخيراً في إبطال الحق الذي اختاره المسيحي ليس بحق بل الحق حق والباطل إبطاله وإبطال ذلك الحق وكلام الشيخ أيضاً حق
لكن المسيحي لم يقدر على فهمه وحل الإشكال الوارد عليه وإني لم أقض العجب من هؤلاء النحارير الثلاثة أعني المسيحي والرازي
والشيرازي وغيرهم من شراح القانون وسائر العلماء بعدهم حيث لم يقدر أحد منهم على حل ما ذكره الشيخ وتحقيقه مع

المقام

اعتنائهم بالتفتيش لدى البحث عنه والحمد لله على ما من علينا من فضله وحكمته فنقول لتحقيق هذا المقام ان الحيوان بما هو حيوان
حاصل الهوية من جوهر جسماني فكيفية كيفية مزاجية من باب اوائل الملموسات ولكل حيوان بل لكل عضو منه حد معتدل الى من حد
ذلك اللمسية وصلاحه وفساده منوطان بانحفاظ هذه الكيفية المزاجية نوعا او شخصا وبعدمه ولذا في هذه الكيفية كمال
ونقص وله قوة مدركة لهذه الكيفية تسمى باللامسة وهي سارية في كل بدنه واجزائه الماسكة والاعضاء الحسية كالعين والاذن
واللسان والخيشوم ايضا داخلة فيما يسري فيه قوة اللمس كما هي داخلة فيما يسري فيه تلك الكيفية اللمسية ولا شك ان اللذة هي ادراك
الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك ضده من حيث هو ضده وقد مر ان الملائم لكل شيء ما يكون كمالا او قوة له وكمال الشيء
يجب ان يكون من نوعه وضده من نوع جنسه القريب فادراك الملموسات الملائمة كمال للقوة اللمسية التي في سائر الاعضاء فيكون
لذة لها بالذات وللنفس بواسطتها وادراك ضدها يكون الما لها بالذات وللنفس بالواسطة فالملائم والمنافي للحيوان بما
هو حيوان انما هما من جنس الملموسات وادراكهما انما هو للقوة الحيوانية اللمسية التي لا يخلو منها ومن مدركها حيوان ثم بعد هذه
الكيفية اللمسية وقوة ادراكها اللمسي في قوام بدن الحيوان الكيفية الذوقية التي بها وبقوة ادراكها يحفظ بدنه ويبقى الى
غاية نشوه وكما ان بدنه من جنس الملموسات وكالموطن لها كذلك من جنس المذوقات التي يتغذى بها فللقوة الذوقية
كمال ذوقي وبازائه لذة ذوقية ولها ما يناسب من هذا الباب لاجله الم وبعدهما من الكيفيتين درجة كمالية من مدركات
الشامة لم يحتج اليها اعضاؤه الكيفية كثير احتياج في القوام الا انها مما يتغذى بها لطائف اعضائه كالارواح البخارية
فان الروح كالارواح فيكون للقوة الشامة باللطيفة التي في الخيشوم لذة في ادراك الروائح الطيبة والم في ادراك الشمائم
المنتنة الكريهة وكل هذه الكيفيات الثلث مما يتصف به البدن الحيواني واعضاؤه واما مدركات الباصرة والسامعة
فالحيوان بما هو حيوان غير متحصل القوام منها ولا شيء من اعضائه متقوم بالنور او الصوت لان كيفية الضوء من الهيئات
البعيدة عن اعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لانه جسم كثيف ظلماني وانما يعرض الضوء واللون التابع له لسطوحه
واطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر ومهيته وكذا الصوت الذي هو ابعد الاعراض عن حقيقة جسم ذي الصوت فليس
الجسم الحيواني ولا عضو من اعضائه ذو كيفية مبصرة او مسموعة حتى يكون حصول شيء منهما كمالا له فيكون ادراكه ادراك
الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذة وادراك ضده ادراكا للمنافي نعم ادراك المبصرات النورية لذة وكمال للقوة الباصرة
لا للعين وادراك الاصوات الحسنة لذة وملائم للقوة النفسانية السمعية لا للاذن فالملائم والمنافي لهذين العضوين
غير الملائم والمنافي لهاتين القوتين بخلاف المنافي والملائم للقوى الثلثة الشمية والذوقية واللمسية فانهما بعينهما
ملائم ومناف للاعضاء وبالجملة الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس والمطعوم والمشموم وليس الحيوان بما هو حيوان من جنس
الاصوات والالوان ولهذا اذا قطع عنه الملموس ساعة يهلك والمطعوم يوما او يومين يموت والمشموم زمانا قصيرا
او طويلا يتضرر به ولا كذلك اذا بقي في غار مظلم قطع عنه الانوار والالوان والاصوات اذ لا يتفاوت حاله الكلي الا الحيوان
الانساني لمكان نفسه التي هي من عالم الانوار وعالم الغيب الشريفة العددية فيلتذ عن رؤية الانوار واستماع النغمات
الموزونة ويتألم عن الظلمات والالوان الكدرة الموحشة ولما تضرر العين عن الضوء الشديد او اللون المفرط في جهة
لا منه العين اذ لا يخ الهواء المتوسط المماس للعين عن كيفية حر شديد او برد شديد وفي الصوت يتضرر بها وكذا تضرر
الصماخ عن الصوت الشديد فلاجل مصادمة الهواء القارع للصماخ كما توهم ابن الشيخ لا ان اللامسة ادركت الضوء
او الصوت ولا ان الباصرة ادركت الهواء الملموس او السامعة لمست القارع من الهواء فالمحصل ان الملائم والمنافي للحواس
التي هي قوى جسمانية فلا لا بها ومحالها التي هي اجسام مركبة كثيفة هو من مدركات اللامسة والذائقة والشامة
واما مدركات الباصرة والسامعة فليست ملائمة ولا منافية لمواضع ادراكهما ولا لهما من حيث هما حالتان للعين والاذن
بل من حيث هما قوتان للنفس فلا جرم يثبت للثلث الاول لذات وآلام ولا يثبت لهاتين لذة ولا الم الا للنفس بواسطتهما هذا
ما عندي في هذا المقام والله ولي الفضل والانعام **فصل** في الصحة والمرض وهما من الكيفيات النفسانية اما الصحة
فعرفها الشيخ في اول القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة او للترديد المنافي

للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة فلا يختص بالراسخة كما زعم البعض
على ما قال الشيخ في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها سليمة غير مؤوفة لخروج ما
هو صحة بالاتفاق فليس هناك شك لا في ذاتي ولا في عرضي على ما قال صاحب المباحث انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة
تحت الحال والملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض من الرسوخ و
عدمه على انك قد عرفت ما فيه وهذا التعريف شامل لصحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره صاحب المباحث بانه
يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كانت افعاله من الجذب والهضم والدفع سليمة غير سديد لان الحال والملكة انما يكونان من
الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما مر جوابه وعلى هذا يلزم في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان
يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح
واما ما ذكره في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها
صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها
على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه ولهذا ذكر بعضهم ان
الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واعترض بان قوله يصدر عنه الافعال مشعر
بان المبدأ لذلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بان الموضوع اعني البدن او العضو هو المبدأ واجيب بوجهين احدهما
ان الصحة مبدأ فاعلي والموضوع قابلي والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه صحيحة سليمة وثانيهما
ان الموضوع فاعل وواسطة بمنزلة الآلة العلة الفاعلية والمعنى ما يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع ولكن جعل
البدن فاعلا والقوة النفسانية آلة غير مرضي فان البدن بما هو بدن قابل والقابل لا يكون فاعلا والتحقيق ان القوى الجسمانية
لا يصدر عنها افعالها الا بشركة موضوعاتها لان افعالها كذواتها متقومة بالموضوع والمادة فالمحرق مثلا هو النار والنارية
علة لكون النار محرقة لغيرها فالمراد ان الصحة علة لكون البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى مفهوم واضح في عبارة القانون
في التعريف الثاني واوضح منه في عبارة الشفاء لان اللام في التعليل اوضح من الباء وهي من عن فاندفاع الاعتراض عنها في غاية
الوضوح واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة
وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم لست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما
تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه بعض الفضلاء هو ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ سلامة
الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ الآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى
وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد وكانه يريد ان لفظ المرض
مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر والا فالاشكال باق وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق
وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامي لان المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع
واحد ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد عرفت في مبحث
التقابل تخالف الاصطلاحين وان الشيخ قد صرح بذلك حيث قال ان احد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما
للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة ولا خفاء في ان بينهما غاية
الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية واعترض صاحب المباحث بانهم
اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية
المستقلة بالحال والملكة اما سوء المزاج فانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح به حيث
الحرارة كذا او كذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها فهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة
عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن
بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من مقولة

عبارة الشيخ في الشفاء هكذا اذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد او اعضاء بعينه في زمان واحد وجاز ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال الشريفة بذلك العضو او الاعضاء بسبعه وان لم يكن ليس كذلك فهناك واسطة

ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقريره لا ما ذكر في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسات او الوضع او عدم فانه اخصها محل كما قيل والعدم بانه لو بعد سابق في المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب اما مقدار محل بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كل ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام كما لا يخفى واما الجواب عن الاعتراض المذكور ففي غاية السهولة وهو ان تقسيمهم المرض بكذا وكذا فيه مسامحة والمراد منه مبدأ المرض اما سوء المزاج او سوء التركيب او تفرق الاتصال والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور ويقسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل انها موضوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل بنوع مزاج صحيح مع ان المزاج من الكيفيات المحسوسة **فصل** في الواسطة بين الصحة والمرض ثم وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والحجوة الى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حالة وصفة لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق انه ليس بصحيح ولا مريض فانهم جعلوا الناقهين كالناقهين والمشايخ والاطفال ومن بعض اعضائه آفة دون البعض وذكر عليه الشيخ ان الذي راى ان بين الصحة والمرض وسطا هو حال لا صحية ولا مرضية فانما طرح ذلك لانه نفى الشرائط التي ينبغي ان يراعى في حال ما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فاذا فرض كذلك وجاز ان يخلو الموضوع عن الامرين كان هناك واسطة فاذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد جاز ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب ولا يكون معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي تتم بذلك العضو او الاعضاء سليمة وان لا يكون كذلك فهناك واسطة وان كان لا بد ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب ولا يكون معتدل المزاج سوي التركيب اما لانه احدهما دون الآخر او لانه ليس ولا واحد بينهما واسطة انتهى كلامه وقد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الافعال او عن هيئة لها يكون شيء من الافعال مؤوفا ولا خفاء في انتفاء الواسطة واما اذا اعتبر في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة يكون جميع افعال العضو على الطبيعية والحيوانية والنفسانية مؤوفة فلا خفاء في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبر آفة جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض ولاجل ذلك قال صاحب المباحث ويشبه ان يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد والاعضاء الكثيرة في وقت واحد او اوقات كثيرة بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها مؤوفة وفي كلام الشيخ ما يشعر باعتباره على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اول القانون انه لا يثبت الحالة الثالثة الا ان يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا ما بهم اليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال في الصحيح من يصدر عنه بعض الافعال سليمة دون البعض ومن كل عضو لم يخرج صحيحا من بعض اعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت لم يخرج صحيحا من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لزوالها لم يخرج صحيح المشايخ والاطفال والناقهين **فصل** في الفرح والغم وغيرهما قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في نفوسها من الامور النافعة والضارة فمنها الفرح والغم فالفرح هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملذ والغم وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى داخل البدن خوفا من مؤذ واقع عليها ومنها الشهوة وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الظاهر جذبا للملائم طلبا للتلذذ ومنها الغضب وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعا للمنافر طلبا للانتقام ومنها الفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من المؤذي دفعا كالرعد ومنها الحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا ومنها الهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير يقع او شر يتخلل وهو مركب من خوف ورجاء فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى جهة الظاهر وللشر المنتظر الى جهة الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري ومنها الخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل

الخارج

والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشارة الى ما لكل واحد منها من الخواص واللوازم والانفعالات والاعراض واحوجه عند العقل وكثيرا ما يتبع فيفسر بعض الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان دم القلب والهم انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه والتردد انبساط القلب والدم وذلك باطل لان كلا منها كيفية نفسانية اذا عرضت يلزمه هذه الانفعالات في الجوهر المنفعل عن النفس وهي لطيفة بخارية وفيها الحقد وهو كيفية نفسانية لا يوجد الا عند غضب ثابت وان لا يكون الانتقام في غاية السهولة ولا في غاية العسر اما ان الغضب يجب ان يكون ثابتا فلانه لو كان سريع الزوال لم يستقر صورة المؤذي في الخيال فلا يجذب النفس الى طلب الانتقام واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية السهولة فلوجهين احدهما ان الانتقام اذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام واشتغال النفس بالقوة المحركة يمنعها من الاشتغال بالحفاظ صورة اخرى وثانيهما ان الشوق الى الانتقام اذا اشتد ولم يكن منه خوف بلغ تاكده وسهولة حصوله الى ان صار عند الخيال كالحاصل والحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق الى تحصيله ولذلك فان الانتقام من المستعصى لما كان سهلا اسقط التشوق اليه والدليل على ان حال الخيال في الرغبة والرهبة مبني على المحاكيات لا على الحقائق كما ينفر النفس عن العسل اذا شبه بمرة مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب اذا كانت صورها شبيهة بصور اجسام مستقذرة وكذلك الشوق الذي يسهل حصوله ينزل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبقى شوق الى تحصيله واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية العسر بل يكون في محل الطمع فلان المؤذي اذا كان عظيما مثل الملوك فان الياس عن الانتقام منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق الى الانتقام في النفس فثبت بهذا ان الحقد انما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والفتور **فصل** في اسباب الفرح والغم اعلم ان الله سبحانه خلق بعدد تجرما لطيفا روحانيا قبل هذه الاجسام الكثيفة الظلمانية وهو على طبقات متفاوتة في اللطافة كطبقات السموات وهو المسمى بالروح النفساني والحيواني والطبيعي بحسب درجاته الثلث في اللطافة وجعله للطافته وتوسطه بين العقول والاجسام المادية مطية للقوى النفسانية تسري بها في الاعضاء الجسدانية وجعل التعلق الاول من القوى النفسانية مختصا بهذا الروح وفايضا ثانيا بتوسطه في الاعضاء البدنية ومادة الروح لطيف الاخلاط وبخاريتها كما ان مادة خلقة الجسد من كثيف الاخلاط وارضيتها فنسبة الروح الى صفوة الاخلاط كنسبة الجسد الى كدرها وكما ان الاخلاط انما يتجوهر منها الاعضاء لامتزاج بينها يؤدي الى صورة واحدة مزاجية يستعد بها لقبول الاحوال التي لم تستعد من العناصر كذلك الصفوة من الاخلاط انما يتجوهر منها لقبول القوى النفسانية التي لم يستعد من البسائط ثم انك ستعلم ان المبدأ الالهي عام الفيض دائم الجود لا يتخصص فيضه وجوده من قبله بواحد دون واحد ولا بوقت دون سائر الاوقات بل انما يقع التخصيص بواحد او وقت دون واحد ووقت آخر من جهة تخصيص المواد والاسباب الناشئة من قبلها لا من قبله فلا جرم لا بد لنا ان نعرف الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية لانه لا يعتريها شك في عدم تغير واجب الوجود وصفاته الاولية اعاذنا الله من ذلك فاتفق الحكماء والاطباء على ان الفرح والغم والخوف والغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح الذي ينبعث عن التجويف الايسر من القلب ويسري صاعدا لطيفه الى الدماغ وهابطا كثيفه الى الكبد وسائر الاعضاء ثم ان كلا من هذه الانفعالات يشتد ويضعف لا بسبب الفاعل فانما تتبع في اشتداده وضعفها اشتداد استعداد جوهر المنفعل وضعفه والفرق بين القوة والاستعداد كما وقعت الاشارة اليه في مباحث القوة والفعل وفي غيرها ان القوة تكون بعيدة والاستعداد قريبا وان القوة على الضدين سواء والاستعداد على الضدين لا يكون سواء فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط والاستعداد استكمال القوة بالقياس الى احد المتقابلين فلنذكر اسباب حصول الاستعداد للفرح فنقول ان الذي يعد النفس للفرح امور ثلثة كما ذكره الشيخ في رسالته في الادوية القلبية الاول كون الروح على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو ان يكون كثيرا مقدارا وذلك لامرين احدهما ان زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة في الشدة كما تبين في الاصول الطبيعية والثاني انه اذا كان كثيرا فيبقى منه قسطا وافرا منه في المبدأ ويبقى قسط وافر للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل يحلل الطبيعة وتضبطه عند المبدأ ولا يمكن من الانبساط واما في الكيف فان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وان يكون شديد النورانية وافرحه جدا فيكون مشابها

بجوم الشتاء شديدة فهذه هي اسباب الاستعداد للذة والفرح واللذة كالجنس للفرح الذي هو كالنوع فالروح التي في القلب اذا كانت
كثيرة المقدار معتدلة في المزاج ساطعة نورانية كانت شديدة الاستعداد للفرح واذا عرفت ذلك ظهر ان المعد للغم اما قلة
الروح كما للناقهين والمنهوكين بالامراض والمشايخ واما غلظته كما للسوداويين والمشايخ فلا ينبسط لكثافتها واما رقته كما للنساء
والمنهوكين فلا يفي بالانبساط واما ظلمته كما للسوداويين الثاني امور خارجية وهي كثيرة قال الشيخ فمنها قوية ومنها ضعيفة
وايضا منها معروفة ومنها غير معروفة وما لا يعرف ما قد اعتيد كثيرا وكل ما اعتيد كثيرا سقط الشعور به والاسباب المفرحة
العامة ما كان قويا وظاهرا فلا حاجة الى ذكره واما الاخرى فمثل تصرف الحس في ضياء العالم والدليل على اللذة ايحاش ضده
وهو الاقامة في الظلمة ومثل مشاهدة الشكل والدليل على نفرة عم الوحدة وفي هذا الاستدلال نظر اذ لا يلزم من كون الشيء
على صفة كون ضده على ضد تلك الصفة فان الشيخ نفسه قد بين في كتاب الجدل ان هذه قضية مشهورة وهي باطلة في نفسها
فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة ان يكون تصرف الحس في ضياء العالم لذيذا ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار
على مقتضى القصد من غير شاغل وكذا العزائم والامال وذكر ما سلف ورجاء ما يستقبل وتحدث النفس بالاماني والمحادثة
والاستغراب في الاغراب والتعجب لا عجاب ومصادفة حسن الاصغاء من المحاور والمساعدة والخديعة والتلبيس والغلبة
في ادنى شيء وغير ذلك واما الاسباب العامة الخارجية فمقابلات هذه الامور المذكورة وهي مثل تذكر الاخطار التي عرضت
والالام التي قوسيت والاحقاد وما غاظ من المعاملات والمعاشرات ومثل توهم المخاوف في المستقبل وخصوصا من الموت
عن مفارقة هذه الدار الدنيا التي تصرف عنها قناعة العاقل بما لا بد منه والفكر في غيره من المهمات الاخروية التي يجب السعي فيها
ومثل الانقطاع عن الشغل والفكر العارض والقصور عن المراد وغير ذلك مما لا يحصى فهذه وامثالها ترد على نفس المستعد للغم
فيغتم ثم التخيل يقوي في السوداوي مما يعين ذلك بايراد الاشباه والمحاكيات لما يوحش ويغم وانما يقوى التخيل في السوداوي
ليبس مزاج الروح الموضوعة لتخفيف حركتها ولاعراض العقل عن القوى الباطنة لفساد مزاج الروح التي فيها واختصاص حركاتها
على مقتضى ما يعد له ذلك المزاج والكيفية الرديئة المظلمة الثالث ان يكون الفرح يعد النفس للفرح ويكون الغم يعد النفس
للغم لما ذكره الشيخ ان كل فعل يبقي ضده اذا تكرر فان القوة عليه تشتد وكل قوة تشتد يصير استعداده اشد وبيانه من وجهين
احدهما الاستقراء فان الجسم اذا سخن مرارا متوالية استعد لسرعة التسخن وكذا اذا برد وكذا اذا تخلخل وكذا اذا تكثف و
القوى الباطنة تصير لها عند تكرر افعالها وانفعالاتها ملكة قوية ما كان حالا وبمثل هذا تكتسب الاخلاق وثانيهما القياس
المأخوذ عن المشهورات فان كل انفعال حدث للشيء فهو مناسب لجوهره والمناسب للشيء معاند لضده والمعاند للضد اذا
تمكن مرارا نقص من استعداد القوة عليه للقابل لضده فيزداد في استعداده لما هو مناسبه فهذا هو بيان هذا المعنى
بالاستقراء والقياس المقبولي واما التحقيق البرهاني فالكلام فيه ادفع من هذا النمط اذ المقصد ايضا ليس في الجدال بحيث
لم يجز الاكتفاء فيه بما دون البرهان اللمي الدائمي وان كان ذلك ايضا مقدورا بل يصح القناعة فيه بما يؤكد الظن كما فعله الشيخ
على طريقة البحث الطبيعي هو ان الفرح يلزمه امران احدهما تقوية القوة الطبيعية والثاني تحلل الروح لما يلحقها الفرح لانه
كيفية نفسانية والنفس مقتصرة في الروح التي هي مطية قواها من الانبساط ويتبع تقوى القوة الطبيعية امور ثلثة احدها
اعتدال مزاج الروح وثانيها كثرة توليدها بدل ما يتحلل وثالثها حفظها عن استيلاء التحلل عليه اما تحلل الروح فيتبعه
امران احدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام والثاني انجذاب المادة الغاذية اليه بحركته بالانبساط الى
غير جهة الغذاء ومن شان كل حركة بهذه الصفة ان تستتبع ما وراءها لتلازم صفائح الاجرام وامتناع الخلاء وبالجملة انجذاب
المتاخر عند سيلان المتقدم كما في الرياح وكذلك المياه فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح واما الغم اذا تكرر اشتدت القوة
عليه لان الغم يتبعه امران مقابلان للوصفين التابعين للفرح احدهما ضعف القوة الطبيعية والثاني تكاثف الروح
للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاختفاء من الروح ويتبع ذلك اضداد ما ذكرنا فثبت
ان تواتر الفرح بعد الفرح للفرح وتواتر الغم بعد الغم يعد الروح للغم فالفرحان لا يعمل فيه من الغمامات الا القوي ويعمل فيه
المفرحات الضعيفة والمغموم بالعكس حاله بالضد مما ذكر **فصل** في ضعف القلب وتوتره والفرق بين الاول وبين التوحش وكذا

وبين النشاط واعلم ان هيهنا حالة هي ضعف القلب واخرى هي التوحش وضيق الصدر وربما تشابهان وبينهما فرق ذو شكل الفرق
بينهما للتلازم بينهما في اكثر الامر ولان الاولين يظن بهما انهما متشابهان والثانيين يظن بهما انهما متقابلان وبين طرفي كل واحد
من القسمين فرق ظاهر من وجوه اما الاول فليسا بمتلازمين لانه ليس كل ضعيف متحيرا ولا بالعكس وايضا كل قوي القلب مفرحا
وبالعكس واما الثاني فلان الحق ذمحا لفه وذلك لان ضعف القلب حال بالقياس الى الامر المخوف من جهة قلة احتماله وضيق
الصدر حال بالقياس الى الامر الموحش من جهة قلة احتماله والمخوف هو المؤذي لشدته والموحش هو المؤذي لنفسه واما الثالث فلان
اللوازم النفسانية مختلفة فضعف القلب يحرك الى الهرب والتوحش وضيق الصدر قد يحرك الى الدفع والمقاومة وبرغب كثيرا
في ضد الهرب وهو البطش وذلك فان القوة كثيرا ما تنفر عند ضعف القلب مع انها كثيرا ما تهيج عند التوحش وايضا ان
في ضعف القلب انفعالين انفعالا بالتاذي وانفعالا بالتشوق الى حركة المباعدة وفي ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالتاذي
فقط وليس يلزم من ذلك التشوق الى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقا اختياريا لا شوقا
حيوانيا وربما اختار المقاومة والبطش واما الرابع فلان اللوازم البدنية متخالفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصول المؤذي
الذي يخصه جمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه عند حصول المؤذي الذي يخصه اشتعال من
الحرارة الغريزية واما الخامس فلان الاسباب الاستعدادية متخالفة فان ضعف القلب قد يتبع لا محالة رقة الروح بافراط وبرد
المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وسخونة مزاجه **فصل** في سبب عروض هذه العوارض البدنية لاجل تكيف
النفس بتلك الكيفيات النفسانية اعلم ان العوالم متطابقة والنشأة متحاكية كل ما يعرض في احد العوالم يحدث منه ما يوازيه
ويحاكيه في العالم الآخر وهكذا الانسان عالم صغير مشتمل على ثلث مراتب اعلاها النفس وادناها البدن بما فيه من الخلط الصالح
وهو الدم واوسطها الروح فكلما سنح في النفس كيفية نفسانية يتعدى اثر منه الى الروح وبواسطته يترك في البدن وكلما نشأ
حالة جسمانية للبدن يرتقي اثر منه بواسطة الروح الى النفس فالنفس والبدن متحاذيان متحاكيان لعلاقة السببية والمسببية
بينهما بوجه وكما ان جوهر احدهما يحاكي جوهر الآخر فكيفية كل منهما وانفعالاتها لانفعالها واستحالاتها لاستحالاتها وهكذا
حكم الروح الذي هو متوسط بينهما فاذا طرأت كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية او خيالية مثلا وهو كما علمت صورة
كمالية علمية او خيالية يطرأ بسببها انبساط في الروح الدماغي المعتدل وبتوسطه للبدن اهتزاز وظهور للدم الصافي
واحمرار للوجه واذا طرأ على النفس خوف او غم ينقبض الروح الى الداخل وبتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه واصفرار
في الوجه وهكذا القياس في سائر الكيفيات النفسانية والعوارض البدنية وكما ان الروح مطية للقوى النفسانية فالدم
ايضا مركب لهذه الروح يتحرك بحركتها تارة الى الخارج وتارة الى الداخل وذلك اما دفعة واما قليلا قليلا والحركة الى الخارج
قد يكون للذة والنشاط وقد يكون للغضب وقد يكون للرجاء والتوقع وما يجري مجراه والحركة الى الداخل قد يكون للالم
الحزن وقد يكون للخوف والهرب والفكر وما يجري مجراه ثم الحركات الخارجية والداخلية متفاوتة في الزمان كالسرعة والبطء
وفي الكم كالانبساط والانقباض وفي الكيف كاشتداد الحرارة والحمرة في الدم وسعتها بلا اسهاد وكذا تتفاوت الحركة في هذه المعاني
بحسب اشتداد الكيفية النفسانية الباعثة اياها وضعفها ففي الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذي هو الدم الى الخارج
دفعة وربما ينقطع مدده او ينطفي بسبب الاختناق فيموت صاحبه وفي الفرح يتحرك يسيرا يسيرا اذا كان الفرح معتدلا وفي الفرح
المفرط وان كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيما وربما يؤدي افراطه الى زوال الروح بالكلية وكذا
الحال في الحركة الى الداخل ففي الفزع الشديد دفعة وفي الحزن قليلا قليلا وفيها ايضا قياس ما ذكرنا على العكس وقد يتفق ان
يتحرك الى الجهتين في وقت واحد اذا كانت الكيفية النفسانية يعرضها عارضان مثل الهم فانه قد يعرض معه غضب وحزن
فيختلف الحركتان ومثل الخجل فانه ينقبض اولا الى الباطن ثم يعود العقل فيبسط المنقبض فيثور الى الخارج ويحمر اللون **فصل**
في مناسبة ما بين شيء من تلك الكيفيات النفسانية وبين الدم الذي هو حامل الروح الحامل لآثار تلك الكيفيات قال الشيخ
الدم الكثير الصافي ان كان معتدلا القوام والمزاج اعد للفرح لكثرة ما يتولد منه من الروح الساطع واما ان كان كثيرا وصافيا وحارا
القوام لكنه زائد في السخونة اعد للغضب لكثرة الاشتعال وسرعة حركته فاما ان كان الدم كثيرا وصافيا لكنه رقيق القوام باردا مائيا

فاعد للجبن ولضعف القلب لان الروح المتولد منه يكون ثقيل الحركة الى الخارج قليل الاشتعال لبرده وبطوئه فيقل فيه الاستعداد
للفرح والغضب ويكون لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التوليد للكدر الغليظ الزائد في الحرارة بعد الغم والغضب الثابت لانه لا يتحلل
اما الغم فلما يتولد من الروح الكدر واما الغضب فلعدم اشتعال الحرارة واما ثبات الغضب فلانه كثيف اذا سخن لم يبرد بسرعة واما
غضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون اسرع هيجانا واسرع انحلالا لان الروح المتولد عن ذلك الدم اشد حرارة وهو مع ذلك غير
كثيف واذا كان دمه صافيا متينا كان مع ذلك مفراحا والدم الغليظ العكر الكدر اذا كان زائدا في الحرارة وهو في النوادر كان
غير محزون ويكون شجاعا قوي القلب ويكون غضبه اقل لان المفراحية تكسر من الغضب والمحزانية تعد للغضب لان الغضب حركة الى
الدفع والمفراحية مناسبة للذة واللذة يكون الحركة فيها نحو الجذب وهذا الانسان يكون غضبه في الامور عظيما ويكون شديد
لتسخن روحه ولذلك يجب قليل الخوف والدم الغليظ العكر الكدر الزائد في البرودة يكون صاحبه لا محزانا ولا مفراحا ولا شديد
في غضبه ويكون جبنه الى حد ويكون بليدا في كل امر سالما لان روحه يكون صاحبه متوحشا محزانا ساكن الغضب الا في امر عظيم
ويثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذي ثبات كل سائر الاوصاف فوق ثبات الرقيق القوام ويكون حقودا قال الشيخ في سبب شدة
الفرح في شارب الخمر وشدة الغم في السوداوي اما الاول فلان الخمر اذا شرب باعتدال ولدت روحا كثيرة معتدلة في الرقة والغلظ
شديدة النورانية وذلك هو السبب الاول وسببيته للفرح ان الروح اذا كانت كثيرة معتدلة ساطعة يستعد للانفعال من ادنى
سبب من المفرحات فان المستعد الذي يكفيه ضعف سببه مثل الكبريت في الاشتعال فانه يشتعل بادنى نار ولا يشتعل الحطب
باضعافها ولهذا يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن انه يفرح لذاته ولغير كان لا ان حدوث اثر لا عن مؤثر محال والسبب الثاني ان تلك الارواح
يكون الدماغية منها شديدة الرطوبة شديد التموج لما يتصعد اليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لابد عن التحريك اللطيف
الروحاني ولاضطرابها لابد عن التشكيل الروحاني يصعب على العقل ان يستعملها في الحركات الفكرية فيعرض القوة العقلية عنها
اعراضا بقدر مقتضى حالها وبما يعتدل مزاجها ويسكن تموجها واذا قل استعمال العقل لتلك الارواح صارت تلك الارواح
مشغولة بما يرد عليها من الاسباب الخارجة ولذلك تأثرها من الاسباب النافعة في اللذة اكثر من تأثرها من الاسباب النافعة في الجملة
ومن النافعة في الحال اكثر من النافعة في المستقبل ومن اللذة بحسب الحس اكثر من الذي بحسب العقل والسبب الثالث ان الحس الظاهر
اقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه ولذلك فان العقل اذا استعصى الروح الباطن عليه استعان بالحس فتمكن كما
في العلوم الحدسية واذا كان كذلك قل تأثير المفرحات المستقبلة والجملية والعقلية في نفس الشارب واستولى عليه تأثير المفرحات
اللذيذة والعاجلة والحسية ولان استعداده شديد فيكفيه منها ادنى سبب كما للصبي فيظن انه يفرح بلا سبب وفي ذلك مع
فقد اجتمع لشارب الخمر امور ثلثة احدها استكمال جوهر روحه في الكم والكيف وثانيها اندفاع الافكار العقلية عنه التي ربما يكون
اسبابا للغم وثالثها استعمال تخيله وتفكره في المحسوسات الخارجة التي هي اسباب اللذة فلا جرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه اقول
هذه الامور المذكورة اذا اطلع عليها ناقص العقل يصير منشأ لافراطه على فعل الشرب واما اذا اطلع عليها عاقل يصير بعض هذه
الاسباب كلها باعثا للاعراض عنه وان لم يصل اليه حكم الشريعة الالهية سيما وقد نص على تحريمه وتفسيقه ما بلغ تاكيده فان
الانسان مخلوق للنشأة الثانية وكمال العقل انما يحصل بالتجالد عن هذه النشأة ورجوعه عنها الى جوار الله وعالم ملكوته
وذلك بمطالعة العقليات الدائمات والابتهاج بها دون الحسيات الداثرات والتلذذ بها واما الثاني وهو غم السوداوي
فلان حاله بالضد من ذلك والاسباب في جهة اضداد لتلك الاسباب فان جوهر روحه قليل المقدار ضعيف الكيفية فينفعل
من الاسباب المؤذية والغامة لاستعداده للغم فيكون قوتي التخيل مصروفا في الامور البعيدة المستقبلة لان روحه الذي
في البطن الاوسط من الدماغ تخفيف حركتها لجفافها لما يفيده السوداء من اليبس ثم انه لقوة تخيله تصور الاشياء والمحاكيات
للامور الموحشة والغامة فكانه يشاهدها قائمة في الخارج واقفة عليه فيكثر غمه واكثر ما في هذه الفصول انما نقلناها عن
المقالة التي جمعها الشيخ في الادوية القلبية وهذه المسائل وان كانت انسب بالطبيعيات اذ كان المنظور اليه فيها ما يعرض
للجسم من حيث انفعاله ولكن نظرنا فيها الى نحو الوجود لانواع الكيفيات النفسانية واحوالها وعوارضها وما يطابقها وما
يوازيها من احوال الجسم وعوارضه وهذا آخر الكلام في هذا القسم من الكيفيات **القسم الثالث** في الكيفيات المختصة

بالكميات وفيه ثلث مقالات وقبل الشروع فيها نورد بحثين الاول في معرفة حقيقة هذا النوع وهي انه كيفية تعرض اولا للكمية
وبواسطتها للجسم فان قلت الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض اولا للجسم الطبيعي فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة
قيل الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بما هي هي ومنها ما هي عارضة بما هي كمية لشيء مخصوص كالفطوسة وهي التقعر العارض
لمقدار جسم مخصوص هو الانف وفي كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكمية عند كثير من العلماء واما انا فاقول اما الكيفيات
النفسانية فمعلوم انها ليست من عوارض الكم واما الاستعدادية واللااستعدادية فليست حاملها العمق وبتوسطه الجسم بل
محلها المادة المنفعلة بتوسط صورة توجبها واما المحسوسة فهي ايضا مما يوجبها انفعال الجسم المادي بما هو مادي منفعل
فلابد ان يكون المختصة بالكميات مما ليس فيه انفعال اصلا فيرد الاشكال علينا في امرين احدهما الخلقة انها من اي الكيفيات فاقول
الخلقة يشبه ان يكون وحدتها غير حقيقية لانها ملتئمة من امرين من الشكل وهو من الكيفية المختصة بالمقدار ومن اللون وهو من
الكيفية المحسوسة وثانيهما اللون فان حامله هو السطح كما عرفت فان الجسم بنفسه غير ملون بل بمعنى كونه ملونا ان سطحه ملون فاذن يشبه
ههنا ان يكون اللون وكذا الضوء داخلين في هذا النوع لان حاملهما الاول هو السطح مع انهما داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات
والانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت جنسين وهو ممتنع وهذا الاشكال مما استصعبه بعض فاقول انهما من عوارض السطح
لكن من جهة ما يعرض لجسمه من مزاجه المخصوص ولو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا وليس كذلك والبحث الثاني في اقسامه
وهي اربعة فالمشهور الاول الشكل وهو ما احاط به حد واحد او حدود واحاطة تامة والزاوية وهي ما احاط به خطان يلتقيان عند نقطة
او ما احاط به سطح او سطوح تنتهي بنقطة او يتلاقى عند نقطة احاطة غير تامة والثاني ما ليس بشكل ولا زاوية مثل الاستقامة و
الاستدارة والثالث هو المسمى عندهم بالخلقة وما يحصل من اجتماع اللون والشكل والرابع الكيفيات العارضة للعدد
مثل الزوجية والفردية والتربيع والتجذير والتكعيب ثم المسائل المهمة التي يجب ان يبحث عنها في هذا الموضع هي هذه احدها
ان يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس وثانيها النظر فيما قيل من رسم المشهور وثالثها تحقيق الحال في ان الشكل من الكيف وليس من الكم
ورابعها حال الزاوية انها في اي مقولة هي داخلة وخامسها حال الخلقة وانها كيف تنوعها في جنس واحد من انواع عند القائلين
به وسادسها حال ما يجري مجراه والحق ان كان يصدق عليه مقولتنا فالى ايهما ينسب او الحاصل من الجملة اما البحث عن
المعرفة فقد اشرنا اليه فيدخل في التعريف الشكل والاستقامة والانحناء والتسطيح والتحديب والتكعيب والتقعير والزوجية
والفردية واما الاعتراض عليه بحال اللون فقد دفعناه وكذا اشرنا الى وجه الدفع في انتقاض التعريف بالخلقة من انها ليست
ذات وحدة حقيقية وكل مركب ليس ذا وحدة حقيقية فلا باس بان يدرج تحت جنسين لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك والتزم
كون الخلقة بالذات من هذا النوع وان كان احد جزئيه من نوع آخر فقال ان الامور التي تعرض للكمية منها ما يعرض للكمية نفسها
لا بشرط انها كمية شيء فيكون الكمية هي المعروض الاول لذلك الشيء ثم الشيء فليس اذا كان لا يعرض لامر الا وهو كمية شيء يجب
ان يكون اذا عرض له الامر لم يكن عروضه اوليا فانه لا سواء قولنا ان الكمية يعرض لها الامر عندما يكون في شيء وقولنا ان الكمية انما
يعرض لها لاضافتها الى الشيء الذي عرض له الامر كما لو قال احد في النفس لا يعرض لها النسيان الا وهي مع البدن لم يدل ذلك على ان النسيان
انما يعرض للبدن وبتوسطه للنفس كما ان الحركة تعرض للبدن وبتوسطه يقال على بعض قوى النفس ثم اللون حامله الاول هو السطح كما
هو المشهور ومحقق في العلم الطبيعي والجسم في نفسه غير ملون بل معنى انه ملون ان سطحه ملون فالخلقة تلتئم من شيء حامله السطح بذاته
او ما يحيط به السطح وهذا الشيء هو الشكل وشيء حامله السطح ولكن عند كونه نهاية الجسم ما طبيعي وهذا الشيء هو اللون فاذن الخلقة
تلتئم من امرين حاملهما الاول هو الكم وبسببه يقال على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ وقد عرفت ما فيه واما سائر الابحاث فسيجيء
في بعض الفصول الآتية **المقالة الاولى** في الاستقامة والاستدارة وفيه فصول **فصل** في حقيقتهما قد
عرف استقامة الخط بكونه بحيث اي نقطة فرضت فيه كانت بالكلية على سمت واحد اي لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض
هذا التعريف منسوب الى اقليدس وقد عرف ايضا بكونه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وهذا منسوب الى ارشميدس
ويرد الاشكال اما على تعريف اقليدس فللزوم الدور فان كون النقط المفروضة او الموجودة على سمت واحد معناه على بعد واحد
وهو معنى المستقيم بعينه واما على تعريف ارشميدس فبان المستدير يمتنع ان يصير مستقيما فاذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما

واذا امتنع التطابق امتنع الحكم بان احدهما اقصر او ازيد وسيأتي ما فيه والحق ان المطلوب بديهي والتعريفان للتنبيه على بعض خصوصيات
وقد عرفت ايضا بانه الذي يطابق اجزاءه بعضها بعضا على جميع الاوضاع فان المستدير اذا اقطع منه شيء وثم ما ينطبق عليه
في بعض الاوضاع كما اذا جعل محدب كلا القوسين في جهة واحدة دون وضع آخر كما اذا جعل محدب احدهما في غير جانب محدب الآخر
وقد عرفت بوجه رابع وهو انما الذي اذا اثبت نهايتاه وادير لم يتغير وضعه يعني انه اذا قيل لم يتغير وضعه واما القوس فعند الفتل
يتغير الجهة المحدبة الى غير وضعها او بوجه خامس هو ما يمكن ان يستر طرفه وسطه اذا وضع طرفه في مقابلة احد العينين بعد ضم
الاخرى والمناقشة في كل منها مدفوعة بما ذكرناه وهذه التعاريف ما خلا الرابع جارية في السطح المستوي **فصل** في معرفة
الدائرة واثبات وجودها اعلم ان هذا الجنس من الكيفيات التي في الكميات بعضها عارضة للمنفصل وبعضها للمتصل اما التي
للمنفصل فبعضها معلومة الوجود بالضرورة لا يحتاج الى حجة كالزوجية والفردية وبعضها نظرية يبرهن عليه في صناعة الحساب واما
عرضيتها فلكونها من عوارض العدد وهو عرض وعارض العرض اولى بان يكون عرضا واما التي تعرض للمقادير فليس وجودها ضروريا
وليس للمهندس ان يبرهن على وجودها جميعا بل له ان يأخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسليم ويبرهن على وجود الباقي كما في اثبات
الاستقبالية التي يفيدها الاستثنائية كانت ثابتة في موضع آخر فان سائر الاشكال انما يبين له بوضع الدائرة وتسليم وجودها
فان المثلث الذي هو اول اشكال السطحية يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذا المربع والمخمس وسائر الاشكال المسطحة والمجسمة واما
الكرة فانما يصح وجودها على طريق المهندسين اذا ادير دائرة في دائرة والاسطوانة اذا حركت دائرة حركة يلزم فيها مركزها في اول
الوضع لزوما على الاستقامة والمخروط اذا حرك مثلثا قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة حتى يحفظ الطرف ذلك الضلع مركز الدائرة
ودار الضلع الثاني على محيط الدائرة اما تعريف الدائرة فهو سطح مستو محيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة كل الخطوط
المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية وتقييد النقطة بالدخول غير لازم في التعريف فانه لو قيل الدائرة سطح محيط به خط واحد
يمكن ان يفرض نقطة كل الخطوط الخارجة منها اليه متساوية لكان صحيحا واعلم انه لا شك في وجود الخط المستقيم واما الدائرة
فقد انكرها اكثر مثبتي الجزء الذي لا يتجزى فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت ان يقيم البرهان على وجودها وللحكماء في اثبات الدائرة
حجج ثلث الاولى انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا وخطا مرسوما في ذلك البسيط وتخيلنا احد نقطتيه ثابتة والاخرى متحركة حولها
الى ان يعود الى الموضع الذي ابتدئت منه فانه يحدث دائرة لان ما يمسه النقطة مسافة لا عرض لها فهي اذن خط مستدير والابعاد
في جميع الجوانب من النقطة الثابتة الى ذلك المستدير متساوية لانها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائرة وثانيها ان
الاجسام البسيطة اشكالها الطبيعية كما ستعرف فهي كرات واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث لا محالة دائرة وثالثها انا اذا فرضنا
جسما ثقيلا ونجعل احد طرفيه اثقل من الآخر ونجعله قائما على سطح قياما معتدلا لا مماسا بطرفه الاخف فلا شك ان الطرف الاثقل
منه للسطح مماس بنقطة منه نقطة من السطح فاذا امل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخ اما ان يثبت تلك النقطة التي منه مماسة للسطح
المخروط موضعها او لا يثبت فان ثبت فكل واحد من النقط التي فرضت في راس المخروط قد فعلت ربع دائرة وان لم يثبت فلا يخ
اما ان يكون محركة هذا الطرف الى اسفل يتحرك الطرف الآخر الى فوق فيكون لكل نقطة فرضت في جانبي ذلك الجسم بل في قسميه
الصاعد والهابط قد فعلت دائرة فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطة بالاخرى ومركز الجميع هي النقطة المحدودة
بين القسم الصاعد والهابط او يكون غير صاعد بل متحركا على السطح متحركا على بعد منه فيفعل الطرف الآخر خطا منحنيا غير مستقيم
وهذا الشق لان هذا الانجرار ليس طبيعيا ولا ايضا قسريا لان القاسر ليس الا ان الطرف العالي لثقله متحرك الى السفل و
ليس يدفع هذا الطرف الى تلك الجهة بل ان دفعه على حفظ الاتصال دفعه على خلاف جهة حركة العالي كان ذلك لثقل العالي
واتصاله بالسافل فيضطر الى رفع السافل حتى يهبط معه او ينفصل الجسم الى قسمين فيعود ما ذكرناه من وجود الدائرة بل الدوائر
واذا ثبتت الدائرة ثبتت المثلثات والقائم الزاوية والمربع والمستطيل وباثباتها ثبتت المجسمات اما الكرة فمن الدائرة كما
وصفنا واما المخروط فبالمثلث القائم الزاوية وحادها ومنفرجها فمن اقسام المثلث واما المكعب فمن المربع واما الاسطوانة
فمن المستطيل واذا ثبتت الدائرة ثبت المنحني ايضا وذلك اذا قطع المخروط او الاسطوانة بسطح محارف غير مواز للقاعدة
ولا قائم عليها وقد علمت مما بان ايضا الجسم الزام القائلين بالجزء للاعتراف بوجود الدائرة على اعترافهم واذا ثبتت الدائرة

على اصلهم بطل اصلهم من اثبات الجزء باقامة الحجج الهندسية عليهم بالزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه فيلزم عليهم
النسب الصمية في كثير من المقادير ولا يمكن تلك النسبة في العدد مطلقا وبالزامهم قسمة الخط على اي وجه اريد مثل ان يكون بحيث
ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الآخر ولا يمكن ذلك في كل عدد بل في بعض الاعداد الى غير ذلك **فصل** في ان المستقيم
والمستدير يختلفان نوعا وتحقيق ان الكيفية باي معنى يكون فصلا للكمية اما الاول فنقول لا شبهة في ان بين افراد المستقيم
والمستدير تخالفا فهو اما بالعوارض الخارجية او بالفصول الذاتية لكن الاول باطل وذلك لان الموصوف بالاستقامة اعني الخط
لا يخ اما ان يجوز عند العقل بقاؤه وزوال وصف الاستقامة وطريان وصف الانحناء عليه او لا يجوز اذ لا واسطة بينهما
لا جائز ان يبقى الخط بعينه في الحالين جميعا وذلك لان الخط نهاية السطح وعارضه كما ان السطح نهاية الجسم وعارضه ولا يمكن ان
يتغير حال النهاية الا ويتغير حال ذي النهاية فما لم يتغير حال السطح في انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل حال الخط من الاستقامة
الى الاستدارة او بالعكس وما لم يتغير حال الجسم في انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل السطح فان الكري من الجسم غير المكعب والكرة
من السطح غير المربع واذا صار المعروض معروضا آخر بالعدد كان العارض غير العارض الاول بالعدد فاذا امتنع بقاء المستقيم
من الخط بعينه مع زوال استقامته فعلم ان الاستقامة اما فصله او لازم فصله وكذا المستدير من الخط يستحيل زوال
استدارته الى الاستقامة او الى استدارة اخرى مع بقائه بعينه فعلم ان الاستدارة وكذا افرادها المتخالفة في شدة
التقوس وضعفها فصول ذاتية او لوازمها فالدوائر المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع وعلى هذا القياس احوال
السطوح في استوائها وتحدبها انها مقومات ومنوعات لا عوارض ومصنفات فمحيطات الكرات المختلفة بالعظم
والصغر متخالفة بالنوع فالجسم اذا انحنى بعد ما لم يكن فلا بد هناك من تفرق اتصال وتقطع انبساط يوجب كون السطح
منقسما الى سطوح وكذا المتحوم من السطح اذا التوى يوجب انقسام الخط الى الخطوط والقسمة في المقادير توجب ابطالها
فان السطح الواحد لا يجوز ان يكون موضوعا للانبساط والانزواء ولا الخط الواحد موضوعا للطول والقصر ولا الجسم التعليمي
الواحد يجوز ان يصير موضوعا للعظم والصغر بل التخلخل معناه كون المادة الاولى مما يتوارد عليه افراد المقادير واما المطلب
الثاني فاعلم ان الفصول البسيطة مجهولة الاسامي الا باللوازم ولا يجوز ان يكون مهية الفصل غير مهية الجنس بل الفصول
بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يلزمها مهية الجنس وليس لزوم الجنس لها وعروضه اياها عروضا خارجيا او ذهنيا بمعنى
ان يكون للعارض وجود وللمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من انحاء وجود الجنس لكن العقل بضرب من التحليل يحكم
بالمغايرة بينهما من جهة التعين والابهام كما بين الوجود الشخصي والمهية النوعية اذا تقرر هذا فنقول لكل وجود فصلي لازم
مخصوص كما ان له لازما مشتركا هو المعنى الجنسي فلما لم يمكن التعبير عن الوجود والتسمية له عبر عنه بلازمه المخصوص وسمي باسمه
لما مر في صدر هذا الكتاب ان الوجودات الخاصة مجهولة الاسامي وانما الاسامي للمعاني الذهنية والكليات المعقولة فاذن
قد ظهر ان مثل الاستقامة والاستدارة والكروية والتكعيب وسائر الاشكال والزوايا التي هي من باب الكيف ليست فصولا
ذاتية بالحقيقة للكم المتصل وكذا الزوجية والفردية والتشارك والتباين والجذرية والاصمية ليست فصولا بالحقيقة
للكم المنفصل بل انما هي لوازم فصول وعلامات لها اقيمت مقامها فلا يلزم هيهنا كون مهية واحدة تحت مقولتين
بالذات والآخر بالعرض **تفريع** الدوائر المختلفة بالصغر والكبر مختلفة لما علمت انه يستحيل ان ينتقل الخط الواحد
من انعطاف مخصوص الى انعطاف دائرة اخرى مع بقائه في الحالين فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم مهيته
النوعية فما قاله المهندسون ان درجة الزاوية القائمة من كل دائرة هو ربع الدور ومقداره تسعون درجة وكذا مقدار نصفها
دائما خمس واربعون درجة وهو نصف القائمة من القسي ليس مما يوجب ان يكون ارباع الدوائر المختلفة بالعظم والصغر متساوية
بل يلزم ان يكون متشابهة لاتحادها في الزاوية التي هي اوتارها او في النسبة الى كل الدور فالاتحاد بين تلك القسي ليس في
المهية ولوازمها بل في امر خارج فهي ليست متماثلة بل متشابهة او متناسبة وكذا الحكم في سائر اجزاء الدوائر المتشابهة
من القسي **فصل** في ان المستقيم والمستدير ليسا متضادين وذلك لوجهين احدهما ان الموضوع القريب للاستقامة
والاستدارة ليس واحدا بالعدد كما عرفت ووحدة الموضوع القريب شرط للتضاد بين امرين والوجه الآخر ان بين المتضادين

غاية التخالف فالمستقيم وان كان في غاية التخالف عن المستقيم واحد الشيئين اذا كان ضدا للآخر يكون الآخر ضدا له فلو كان مطلق الاستقامة مضادا لمطلق الاستدارة لكان المستقيم الشخصي يضاده مستدير شخصي واحد فان ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما ان ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم وليس الامر فيهما كذلك فان كل خط مستقيم مثال له امكن ان يصير وتر القسي غير متناهية لا تشابه بين اثنين منها وليس فيها ما هو على غاية البعد من المستقيم وضد الواحد لا يكون الا واحدا كما مر فلم يكن شيء منها ضدا له واذا لم يكن شيء من تلك القسي ضدا للوتر فلم يكن الوتر ايضا ضدا له اذ التضاد من النسب المتكررة في الجانبين فاذا لم يوجد ما يكون في غاية الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما تضاد كذا بين المستدير انفسها بطريق اولى **فصل** فيما قيل من منع النسبة بين المستقيم والمستدير من المساواة والمفاضلة قالوا لا يمكن المساواة بينهما مستدلين بان المستقيم لما امتنع ان يصير مستديرا امتنع ان يصير منطبقا عليه فاذا امتنع الانطباق بينهما امتنع ان يوصف احدهما بانه مساو للآخر او ازيد او انقص فلا يوصف بانه نصفه او ثلثه او عادّ له او مشارك له واورد عليهم انا نعلم يقينا ان الوتر اقصر من قوسه وان القسي المتحدة الوتر بعضها اقصر من الاخرى فاجاب بعضهم تارة بعدم تسليم ذلك كما بين الخط والسطح والجسم وسائر الاجناس المتخالفة وتارة بتسليم مطلق الزيادة والنقصان دون نحو من المساواة كما نعلم يقينا ان كل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من زاوية حادثة عن قوس وخط مستقيم مماس له واصغر من زاوية تحدث بين قطر الدائرة ومحيطه لكن يستحيل ان يقع المساواة بين مستقيمة الخطين ومختلفتهما وصاحب المباحث رجح الوجه الاول لعق والاولى ان يمنع كون القوس اعظم من الوتر كيف والاعظم ما يوجد فيه الاصغر وليس يمكن ان يوجد في القوس مثل الوتر بل ذلك بحسب الوهم وان المستدير لو امكن صيرورته مستقيما لكان ح يوجد فيه مثله وزيادة ولما لم يكن ذلك كان التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجود اقول لقائل ان يقول انهم صرحوا بان التطبيق بين الدائرة والخط المستقيم وان لم يمكن بحسب الآن دفعة لان الملاقات بينهما في كل آن لا يمكن الا بنقطة لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو فان كان ذلك امكن ايصافهما بالمساوات والمفاضلة ولذلك عرف ارشميدس الخط المستقيم بما سبق ثم استحالة ان يصير شيء شيئا آخر لا يستلزم استحالة انطباقه عليه لكن يمكن دفعه بان اشتمال الزائد على المثل بالقوة القريبة من الفعل معتبر في المفاضلة وذلك متعذر ههنا اذ ليس بعض المستدير مماثلا في الهيئة للمستقيم اللهم الا ان يقال ان الفضيلة المماثلة بينهما باعتبار الجنس القريب المأخوذ مجردا عن الزوائد الفصلية من الاستقامة والاستدارة اعني المقدار الخطي المنقسم في جهة واحدة فقط دون غيرها من المخصصات فان هذه التعليميات امور خيالية للوهم ان يجردها عن المواد ونحن نعلم ان للخيال ان يقدر ان يصير المنحني مستقيما والمستقيم منحنيا مع بقائه وان لم يمكن للخيال ان يتخيل مطلق المقدار مجردا عن خصوصيات الخطية والسطحية والجسمية لشدة ابهام الجنس فلاجل ذلك ساغ القول بوجود النسبة بين الخطين المختلفين والسطحين المختلفين بوجه من الوجوه كما في الوجود الزماني او بحسب الخيال لا بحسب الخارج ولا في الوجود الدفعي وهذا ما يمكن ان يقال والله التوفيق

المقالة الثانية في الشكل وفيه فصول

فصل في تعريفه قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حد واحد او حدود وهو سطح ومجسم وذو الحد اذا كان سطحا كان حده خطا واذا كان جسما كان حده سطحا واما النقطة فلم يكن حد الشكل اذ الهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا ولا الخط باعتباره وان كانت احاطتها بالخط تامة لا كما زعم بعضهم انه يخرج بقيد كون الاحاطة تامة اما كون المحيط حدا واحدا فكما للدائرة والكرة واما كونه حدودا متعددة فكما للمربع والمكعب وكما لنصف الدائرة ونصف الكرة اذا كانت الحدود مختلفة فاذا تقرر ذلك فنقول في كل شكل امور ثلثة احدها الموضوع والثاني حده او حدوده والثالث الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقة ملتئمة من سطح وحدود واربعة وهيئة مخصوصة تسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود ولذلك لا يحمل عليه ولا عليها ولا شيء منهما يحمل عليها فلا يقال التربيع ما يحيط به الحدود الاربعة ولا العكس ولا التربيع هو السطح ولا العكس لان المربع عبارة عن سطح يوصف بكذا وكذا ولا شك ان السطح وان اخذ مع الفصل فانه لا يخرج من كونه سطحا فظهر ان هذه المقادير المحدودة ليست من باب الكيف وان لم يكن من باب الكم ايضا لما علمت من امتناع كون ماهية واحدة تحت مقولتين او جنسين متباينين وقد علمت ايضا ان ما بعده من الفصول الذاتية لانواع المقادير والاعداد ليست هذه الكيفيات بل هي امور مجهولة تعرف بهذه اللوازم

ولا استحالة في كون بعض المقولات لازما لبعض اخرى في الوجود فاذن قد وضح ان الذي يمكن ان يعد من باب الكيف هو الهيئة العارضة فاثبت هذا فيتشبه ان الرسوم المذكورة في الاشكال غير محققة للامور التي هي من باب الكيف بل انما يستعملها المهندسون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل آخر او اعظم او اصغر او نصفه او ثلثه كما يقولون ان المسدس على الدائرة اعظم منها والذي في الدائرة اصغر منها وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف كل من الباقيين وكل منهما نصفها فانما يعنون بذلك المقدار المتشكل لا شكله لان الشيء الذي يحيط به الحدود هو بالذات هو المقدار والمقدار كم بالذات والشكل كيف والكيف ليس بكم فان المربع غير التربيع والمقدر غير التقدير اقول يعني ههنا شيء آخر وهو انه كما ان الواحد يعني به نفس الواحد بما هو واحد وقد يعني به شيء آخر هو واحد وكذا المضاف قد يعني به نفس المضاف لا مقولة اخرى كالجوهر او الكم او غيرهما مما هو المضاف وقد يعني به شيء آخر هو ذو اضافة كذات الاب الموصوفة بانه اب فكذا الحكم ههنا فالمثلث يمكن ان يراد به نفس المثلث لا شيء آخر ذو تثليث كما في ابيض ويعني به العارض فحينئذ لم يبق بين الشكل والمشكل فرق وايضا لو فرض مقدار المثلث مجردا عن المادة كما في التخيل لا يحتاج في كونه مثلثا الى كيفية اخرى يصير بها مثلثا بل فانه بذاته مثلث وتثليث اي ما به يكون الشيء مثلثا واما ان اريد بهذه الاشكال نفس المعاني المصدرية الانتزاعية فليصح الآن اعتبارها من باب النسب الاضافية العقلية كالشيئية والجوهرية وامثالها فالمهندس يريد بالاشكال نفس هذه المقادير المحدودة فهي اشكال او مشكلات كما وصفنا واما غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للمواد الطبيعية المأخوذ منهم من حالة انفعالية تعرض للجسم الطبيعي من جهة مقداره هذا ما تيسر لنا في تحقيق هذا المقام وهو ثاني تلك الابحاث لكنا نقول ثبت امر هذه الهيئة الشكلية بامر الوضع وهو ثالث الابحاث الخمسة المذكورة في صدد الكلام في هذا النوع فلنتكلم فيه **فصل** في ان الهيئة المذكورة هل هي من الكيف او من الوضع اما وجه الاشتباه بين الشكل والوضع فلان الشكل هيئة حاصلة في المقدار او المتقدر من جهة احاطة حده او حدوده به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة اطرافه وحدوده اليه فهو من الوضع واما وجه الحل فنقول قد عرض هذا الغلط من جهة اشتراك الاسم في معاني الوضع فيقال وضع لحصول الشيء في موضع وهذا هو نفس مقولة الاين ويقال لكون الشيء مجاورا للشيء من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك الخط وهذا المعنى نوع من مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة ولا شك ان ماهيته معقولة بالقياس الى غيره ويقال وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات كسبب حصول الوضع الاضافي لاجزائه حتى اذا وجدت اجزاؤه على اضافة ما بعضها الى بعض حصل للكل بسبب تلك هيئة وهي الوضع فهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للمجموع فان الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين كل عضو منه وعضو آخر هي صفة للاعضاء ومع ذلك لا بد ان يكون لها نسبة الى ما يخرج عنها اذ لو ثبتت نسبة الاعضاء وبقيت الاجزاء الداخلة على نسبها وزالت النسبة بينها وبين الخارج عن جوهرها لم يكن الجالس جالسا فاذا تقرر هذا فمن قال ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ الحد مكان الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود وثانيها انه زعم ان هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك بل من المضاف والذي من المقولة هو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج او مباين لا وضع اجزائه في نفسه وثالثها انه زعم ان الشيء اذا كان متعلقا بمقولة فهو منها وليس كذلك فان المربع لا يحصل الا بعد خطوطه وليس المربع عددا بل مقدارا فالتربيع وان حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون من الوضع فلم يكن الشكل داخلا في مقولة الوضع فان قلت لم لا جعلوا الكيف ما لا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا بعد تصور النسب بين اطراف المربع التي لا تعقل الا بعد تعقل السطح واطرافه قلنا هذه الكيفية اعني الشكل ليس ان تصورها ما يتضمن تصور غيرها وان كان تصورها بسبب تصور غيرها وبين المعنيين فرق فان الشكل هيئة تحصل للشيء بسبب هيئة نسبية تحصل بين اطرافه لا انه بعينه تلك الهيئة النسبية بل الشكل صفة قارة وما بين الحدود اضافات كالمعية والغيرية والفوقية والتحتية وغيرها من صفات المجاورة فقد علم ان الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من الاضافة على وجه

السببية لا الدخول ثم ان الدائرة لا تعلق بهذا الوضع ايضا بل يتم حقيقتها بان تحدها حقيقة خاصة في الانحناء واما هيئة
محيط الدائرة ومحيط الكرة وامثالها فهي هيئات بسيطة من هذا الباب وان لم يتم اشكالا لعدم صدق الرسوم عليها الا
ان يعتبر التعريف في قبيل الشكل هيئة تحصل للمقدار من جهة كونه محدودا بحد او من جهة كونه حد المحدود **فصل** في الزاوية
وانها من اي مقولة هي وهو البحث الرابع اما الفرق بينها وبين الشكل فان الزاوية انما هي زاوية لاجل كون المقدار محدودا بحدين
او حدود متلاقية على حد فالسطح مثلا هو الذي يحيط بحدان متلاقيان بنقطة سواء احاط معهما ثالث او رابع او لا يحيط
فان لم يحط معهما ثالث فلا بد ايضا حداه ملتقيان عند حد مشترك آخر لهما او لا ملتقيان بالفعل سواء التقيا اذا امتدا او لم يلتقيا
ولو تمادى الوهم الى غير النهاية كمحيطي الاهليلجي والهلالي والنعل وغير ذلك فالسطح الذي لا يتحدد بثالث فله من حيث كونه
بين حدين متلاقيين او هو من تلك الحيثية زاوية والذي يتحدد بحد او بحدين وغيرهما او يتحدد بحدين يلتقيان في الجانبين فله من تلك
او هو من تلك الحيثية شكل فان لم يعتبر كون السطح وان احاط به في جميع الجوانب الا حاله من جهة حديه الملتقيين بنقطة واحدة
كان بهذا الاعتبار زاوية وبالاعتبار المذكور شكلا فالنظر في السطح بكونه بين حدين نقطة غير النظر فيه بكونه محدودا في جميع
الجوانب سواء كان بخط كالدائرة او بخطين كنصفها او كالاهليلجي فالاول اعتبار الزاوية والثاني اعتبار الشكل فالحد نظير
الحد والمقدار نظير المقدار والهيئة نظير الهيئة فكما ان المهندس اذا قال شكل ذهب الى الشكل فكذا اذا قال زاوية كان المراد السطح
ذي الزاوية وكذا اذا قيل منصفة او مضعفة او عظمى او صغرى وكذا الكلام في الزوايا المجسمة بحسب الاعتبارات المذكورة فاذن
يمكن ان يظن احد ان الخلاف في ان الزاوية كم او كيف بحسب الخلاف في كون الشكل كما او كيفا حتى يرجع الى تخالف اصطلاحي المهندسين
وغيرهم ولا شيء يمنع عن ذلك وهو ان ذا الزاوية المسطحة لا ينقسم الا في جهة واحدة وهي الجهة التي بين الضلعين المحيطين لا الجهة
الاخرى التي بين الراس والقاعدة وكذا المجسمة لا تنقسم الا في جهتين دون الثالثة التي بين راس المخروط وقاعدته فهذا مما يوجب
الشك في امر الزاوية هل المسطحة منها هي عين السطح والمجسمة عين الجسم عند المهندسين او غيرهما وكذا الهيئة العارضة هل عرضت
للسطح في المسطحة والجسم في المجسمة او لغيرهما ولاجل هذا الشك قد تكلف بعض الناس لما لا يعنيه وهو ان الزاوية جنس آخر من الكم
متوسطا بين الخط والسطح وفي المجسمة بين السطح والجسم ظنا ان الخط يتكون عن حركة النقطة والسطح من حركة الخط بتمامه وكله
على عمود عرضا فاذا ثبت احد طرفيه وتحرك فعل شيئا بين الخط والسطح وكذلك بين السطح والجسم وهو توهم فاسد فان المقدار
الذي بين الخطين سطح بالضرورة لانقسامه الى جهتين من حيث هو سطح وكذا المقدار الذي عند تلاقي السطوح الى نقطة تقبل القسمة
الى ثلاث جهات بالضرورة فهو جسم بالضرورة وان كان سطح الزاوية من حيث هو ذو زاوية او زاوية لا يقبل الانقسام الا
في جهة وكذا اقسام الجسم الذي هو ذو زاوية او زاوية لا ينقسم الا في جهتين دون اخرى فالحق ان الزاوية المسطحة عند المهندس
سطح محدود في الواقع اعتبر بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئة عارضة له او نفس تلك الهيئة العارضة للسطح بالاعتبار
المذكور وكذا في المجسمة فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الابحاث وههنا شيء آخر وهو ان الهيئة الحاصلة للمقدار
بمجموع امتدادي توهم سطحين يلتقيان عند خط سواء كان احدهما قائما على الآخر قياما معتدلا او مائلا اليه او غير هل
تسمى زاوية مجسمة ام لا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء بالحري ان يكون ههنا معنى جامع للزاوية التي عن خطين والتي عن
سطوح عند نقطة والتي عن سطحين عند خط ويكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حدود فوق واحد تنتهي عند حد واحد
مشترك لها من حيث هو كذلك فان تحصل اسم الزاوية لهذا المعنى الجامع لم يكن بعيدا عن الصواب وكان انتهاء الزاوية المسطحة
عند النقطة لا لانه زاوية اذ ليس من تلك الحيثية ان ينتهي حدوده عند حد واحد ثم عرض ان كانت النهاية نقطة ثم ان ابى
احد هذا وجعل اسم الزاوية للمقدار من حيث هو منتهي الى نقطة لم نناقشه فيه وصار معنى الزاوية اخص مما ذكرناه وخرج من جملة
الزاوية ومن جملة الشكل شيء يعرض ايضا للمقادير من جهة الحدود **فصل** في احتجاج كل من الفريقين في امر الزاوية انها
كم او كيف احتج القائل بانها كم لقبولها القسمة وقبولها المساواة واللامساواة وهذا مشترك بين الكم والكيف المختص
والفرق بينهما بان في احدهما بالذات وفي الآخر بالعرض فاصل قبول القسمة والمساواة وعليها على الاجمال لا يكفي في هذا
المطلب واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بانه ما لكل زاوية فان حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من المقدار

تبطل

تبطل حقيقته بالتضعيف مرة او مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار بيان ذلك ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها
والحادة اذا ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فثبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف اقول يمكن الجواب بان الزاوية نوع من المقدار او
صنف منه وتضعيفها وان ابطلها من حيث كونها نوعا مخصوصا ولكن لم يبطلها من حيث كونه مقدارا فان الثلاثة مثلا نوع
من العدد اذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلثة بل ستة فبطلت بالتضعيف من كونها نوعا خاصا ولم تبطل من حيث كونها عددا
الا ترى ان القوس كنصف الدائرة خط بالاتفاق فاذا ضوعفت لم يبق كونها قوسا بل خطا مستديرا واحتج من قال انها من
الكيف بانها تقبل المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم فان ذلك لها بالذات فيكون كيفا
واما قبولها المساواة وعدمها فبسبب موضوعها الذي هو الكم كما ان الاشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها ويرد عليه
ان اتصاف الشيء بصفة اذا لم يكن بالذات كان اما بواسطة معروضه او بواسطة عارضه فما لم يبطل كون اتصاف الزاوية
بالمشابهة بواسطة امر عارض لم يظهر مجرد ابطال كون الاتصاف بها بواسطة المقدار المعروض ان قبول المشابهة عليها قول
بالذات وهم ما ابطلوا ذلك فلم يظهر ما ادعوه ثم لا اتصاف ان وذات الزاوية كون ان الشكل في ان فيها مقدارا قابلا للقسمة
والمساواة واللامساواة وغيرها في ذاته ومقدارا من حيث كونها معروضا لهيئة خاصة تحصل لاجل تلاقي خطيه
عند نقطة في المسطحة مثلا او نفس تلك الهيئة العارضة فالاول اي المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع
النظر عن عارضه خارج عن كونه زاوية والمعنى الثاني هو الزاوية عند المهندسين والمعنى الثالث هو الزاوية عند غيرهم
ولا اشتباه في هذه المعاني انما الاشكال فيما مر ان السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحا لاجل كونه ذا هيئة مخصوصة
قابلا ذا لا يقبل الانقسام في الجهتين كسائر السطوح المكيفة بالكيفيات الاخر كاللون وامثالها والحل ما اشرنا اليه ونوضح ذلك
فنقول في الفرق بين هذه الكيفية والكيفية الانفعالية بان تلك الكيفيات تحل في نفس المقدار بل في ذي المقدار من حيث
ذاته المنقسمة فلا جرم تنقسم بانقسام المحل باي قسمة وقعت وهذا بخلاف غير الكيفيات التي تختص بالكم فان حلولها في الكم
لاجل هيئات التناهي والانقطاع والتناهي معنى يخالف معنى المقدار لانه عدم المقدار مع شيء ذي ضاعف البعد والمقدار
المأخوذ مع نهاية مخصوصة او وحدة خاصة لا يلزم ان يكون منقسما باجزاء متماثلة مماثلة للكل المأخوذ بتلك الحيثية كالدائرة
مثلا فانها سطح معروض لوحدة خاصة من جهة ونهاية وهو غير قابل للقسمة باجزاء متماثلة مماثلة للكل اذ ليست اقسامها
كلها دوائر باي وجه انقسم واما قولك نصف دائرة او ثلث دائرة فالمراد منه جزء مادية لا جزء صورية فمعنى نصف الدائرة
كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض لخط واحد وهذا كما يقال نصف الفلك او نصف الحيوان او يد به نصف
المادة بما هي مادة لا بما هي جنس لا بما هي متقيدة بكمال المخصوص فهكذا حال الزاوية فانها تقبل الانقسام باجزاء يمكن ان يحفظ
فيها القيد المأخوذ بكماله الا فيما يرجع الى الجزئية والكلية فان الكمال الساري في ابعاض الشيء لا بد ان يكون جزئيه لجزئيه اصغر
من حصة الكل كالكل وذلك القيد هو كون السطح عند ملتقى خطين فلا جرم انقسمت بخط يقع بين الخطين المتلاقيين اخذا
من الوتر الى الرأس او بخطوط كذلك الى لا نهاية لانها تحفظ في جميع هذا النحو من القسمة حال الحيثية المذكورة الا فيما هو من
ضروريات الجزئية بالمتماثلات كما مر ولا يقبل الانقسام بنحو آخر من حيث كونه زاوية لعدم انحفاظ تلك الحيثية فيه وانما ينقسم
من جهة اخرى بما هي سطح فقط لا بما هي زاوية ونظير حال الزاوية في قبول القسمة في احدى الجهتين دون الاخرى حال الاسطوانة
المستديرة او المضلعة وهي مقدار وجسم بلا شبهة لكنه من حيث كونه ذا شكل اسطواني او شكلا اسطوانيا قابل للقسمة في
جهة ما بين القاعدتين دون باقي الجهات لعدم انحفاظ الهيئة الا في تلك القسمة دون غيرها والله ولي الهداية **فصل**
في نفي الاشد والاضعف والتضاد في الاشكال هذا الجنس من الكيفيات لا يقبل الاشتداد ولا يقبل التضاد فلا مربع
اشد تربيعا من مربع ولا عدد اشد زوجية من عدد آخر وذلك لان كل ما يقبل الاشدية فلا بد ان يتنازع الاضعف والاشد
في الموضوع القريب كالسواد والبياض في الحرارة والبرودة في الانفعاليات وكالصحاحية والمراضية في القوة واللاقوة وكالعلم
والجهل والشجاعة والبخل في النفسانيات فينتقل الموضوع من بعضها الى البعض انسلاخا من كيفية منها وتلبسا بالاخرى
وهذا دأب جميع الاضداد التي بينها وسائط التي ليس زوال الموضوع عن احدها مقارنا لوجود الطرف الآخر بل ربما خلا عن

الطرفين الى توسط فهذه الواسطة كانها محدودة كالعدالة التى فى حاق الوسط بين افراطين والعفة التى هى متوسط بين افراط الجبن لكن هذه المتوسطات اذا قرنت المواد الجزئية واعتبرت فى الاشخاص ربما لم يعتبر توسطها الحقيقى فيقال عدالة زيد اشد من عدالة عمرو وان كانت العدالة بحسب ما يدركه بالحد لا بالحس لا تقبل الازيد والانقص واما هذا الجنس الرابع من الكيفيات التى تختص بالكم فهى من الامور التى لا اشدية ولا اضعفية لها فلا اضداد لها كالمربع والمخمس وغير ذلك فانها لا تقبل الاشد والاضعف ولا الازيد والانقص فاذا زيد المربع فيراد بالمادة لا بصورة التربيع ولو يعتبر زيادة المادة مع اتحاد التربيع الحقيقى بل تشكلا شبيها به قد يخفى عند الحس مما لا يخالفه له فيكون تربيع اصح من تربيع آخر لكونه تربيعا حسيا لا حقيقيا كالعدالة فى زماننا هذا فانها توجد بحسب الحس لا بحسب الحقيقة فيقال فلان اعدل من فلان واما كون حرارة اشد من حرارة اخرى او سواد اشد من سواد آخر فليس ذلك بحسب الحس فقط بل بالحقيقة وليس حال الحرارتين فى ان احدهما اشد كحال التربيعين فى ان احدهما اصح تربيعا بل ذلك بحسب الحقيقة وهذا بحسب الحس كالعدالتين فالمربع الحسى كالعادل الحسى يقبل الاشد والاضعف حسا لا حقيقة وقد علمت ان الاستقامة والاستدارة لا تضاد وكذا التحدب والتقعر ليسا متضادين لان محل هذه الكيفيات اما الخطوط واما السطوح فيستحيل ان يصير السطح المقبب مستويا او مقعرا مع بقائه فى الحالين فيغالط من توهم ان فى الامور السماوية تضادا لاجل ما فيها من التقبيب والتقعير لان موضوعهما طبعان متغايران يمتنع اتصاف احدهما بمثل ما يتصف به الآخر واما الزوجية والفردية فيتوهم فى ظاهر الامر انهما متضادتان وليس كذلك لعدم تعاقبهما على الموضوع ولان كلا منهما وان سميا باسمين محصلين لا يكفى فى كونهما متضادين عدم اجتماعهما فان الفرد وان كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى اذ الزوج هو العدد المنقسم الى متساويين والفرد هو الذى ليس كذلك فمجرد كونه لا ينقسم لا يوجب الا سلبا يقارن جنس الموضوع لا نوعه وهذا لا يوجب الضدية فان فهم للفردية معنى محصل فذلك المعنى اكثر احواله انه معنى مباين لا اشارة فى الموضوع هذا خلاصة ما ذكره الشيخ فى هذا المقام

المقالة الثالثة فى حال الخلقة وكيفيات الاعداد وفيه فصول

فصل فى حال الخلقة وهو البحث الخامس انك قد علمت مما ذكرنا ان وحدة الوجود معتبرة فى جميع الحقائق وفى كل تقسيم بحسب حال القسم ففى التقسيم الى الانواع يعتبر الوحدة النوعية وفى الاشخاص الشخصية والا فلم يكن شئ من التقسيمات منحصرا عقلا فى اقسام كالكلمة اذا قسمت الى انواعه لم تكن منحصرة فى الاسم والفعل والحرف بل يلزم انواع غير متناهية فى الكلمة بحسب تركيب بعضها الى بعض انحاء من التركيب فاذن لقائل ان يقول عبارة عن مجموع اللون والشكل وكل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو حصل لكل شيئين يجتمعان نوعية على حدة بلغت الانواع الى حد اللانهاية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فالجواب اما بما اشرنا اليه سابقا اذ لا داعى لنا الى القول بكون الخلقة كيفية واحدة وان كان الاسم واحدا اذ كثيرا ما يكون الاسم واحدا محصلا والمسمى كثيرا او غير محصل واما بان نقول ان الشكل اذا قارن اللون حصل بسبب وجودهما كيفية اخرى بها يصح ان يقال انه حسن الصورة او قبيح الصورة فهما كالسببين لوجود الخلقة لا المقومين لماهيته فالحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده واللون وحده غير الحسن والقبح الحاصلين للخلقة خاصة اذ يحصل لواحد منهما ولا للمجموع على سبيل التوزيع فعلم انه يحصل ههنا هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم كانت ههنا هيئة منفردة سميت بالخلقة موصوفة بالحسن والقبح بالمعنى المغاير لما فى كل واحد من اللون والشكل من حسنهما وقبحهما لكن هذا الوجه انما يتم ان لو ثبت ان الحسن اللازم للخلقة ما ليس امرا انتزاعيا مركبا من حسن اللون وحسن الشكل وكذا القبح وهذا محل تامل وليس البحث من المهمات فلا باس باغفاله

فصل فى انه هل يجوز تركيب الاعراض من اجناس وفصول او مادة وصورة عقليتين المشهور عند الجمهور عدم تجويز ان يكون لانواع من الاعراض تركيب من جنس وفصل يجوز ذلك فى الجواهر ولاجل ذلك استشكلوا حال الخلقة فى ان يكون نوعا واحدا من الكيفيات والشيخ اجاب عنهم بانا لا نمنع ان يكون اعراض مركبة من اعراض وكيف والعشرة عرض لانه عدد فهو كم مركب من خمسة وخمسة والمربع عرض وهو ملتئم من ان يكون هناك محدود وحد وذا بعد بل نقول ان الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس والآخر طبيعة الفصل والاعراض لا يوجد فيها ذلك وان وجدت لها اجزاء فلا يكون جزء منها جنسا والآخر فصلا اقول وفى كلامه بعض مؤاخذة فاولا انه قد سمعت فى الالهيات ان العدد كالعشرة ليس مركبا من الاعداد كالخمسة والخمسة للعشرة ولا الاربعة والستة ولا غيرهما بل من

الآحاد

الآحاد فالحق ان هيئة العدد امر بسيط لا اختلاف اجزاء فيها لكنها ضعيفة الوحدة لانها عين الكثرة فاختلاف انواعها بمجرد زيادة الكثرة ونقصها فلاجل ذلك لا تمامية لانواعها وثانيا ان المربع سواء اريد الهيئة العارضة او الذى له الهيئة فهى هيئة بحسب الخارج وان كان لها جنس وفصل عقليان عند التحليل فان السطح والخطوط الاربعة والنقاط ليست اجزاء لحقيقة المربع او التربيع والا لزم تركيب حقيقة واحدة من اجناس مختلفة وهو مع كما افاده هو وغيره من الحكماء المحصلين بل الامور المذكورة من الشرائط الخارجية دون المقومات واما تحقيق البحث السادس فهو ان يعرف ما يتركب وجوده من صدق امرين الى ايهما اميل فقد اشرنا فى نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعية الى قاعدة وضعناها لتعرف بها حال التركيب الصورى فى ان جوهر او عرض بها يعرف ان المشكوك فيه او جوهر فقد وضع ههنا نظير تلك القاعدة فقال الشيخ لا يخلو اما ان احدهما ان يكون موصوفا والآخر صفة كالمربع الذى يعنى به سطح ذو هيئة فان السطح هو الموصوف والهيئة عارضة له فالجملة من مقولة الموصوف فان السطح ذا الهيئة سطح لا هيئة والمجموع يحمل عليه انه سطح واما اذا اختلفا وليس احدهما اولى بالشيئية والآخر تابعا بسبب الاولوية بعد فان ذلك الاجتماع منهما يكون جمعا عرضيا ولا يكون على سبيل امر له اتحاد فى طبعه ويكون كحال الكتابة والطول فلا يكون للكتابة والطول اجتماع يحصل منه جملة واحدة فلا يستحق ذلك مقولة بل يدخل فى المجموع والمجموع مركب فيكون مقولات شتى الاشياء ايضا مركبة من مقولات اقول التحقيق ان الواقع تحت شئ من المقولات او الاجناس لا يكون الا امرا واحدا بسيطا والتركيب لا يكون الا بحسب ما يخرج عنه وحقيقة المربع ليست الا مقدارا فقط مع تعين خاص وذلك التعين هو فصله المقوم مع حقيقته الجوهرية والجعل ووجود الخطوط والزوايا والنقاط كلها من لوازم ذلك الفصل لا من اجزائه وهكذا الامر فى جميع الاشكال المسطحة ذات الكثرة الاضلاع وغيرها فالجسم الذى هو ذو اثنى عشر ضلع مخمسات مثلا مقدار واحد يحصل بفصل واحد لا تركيب له الا باعتبار اللوازم ولو سلكت الحق فالامر فيما يسمى بالمركبات الجوهرية ايضا يجرى مجرى ما ذكرناه لكن الحدود قد تؤخذ من ذاتيات الشئ باعتبار معنى يعمه وغيره ومعنى يخصه كلا المعنيين فى ذاته من حيث هى مصداقهما وقد تؤخذ من امور مكتنفة فالجنس من مادته والفصل من صورته وان كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية فى جميع المعانى التى توجد فى مادتها المقومة لتلك الصورة وسنرجع الى زيادة امعان لهذا المطلب ان شاء الله تعالى

فصل فى خواص الاعداد وكيفياتها البحث عن هذه الامور التى بالعلوم الجزئية مثل الارثماطيقى والمساحة وغيرهما والذى نختار ان نذكره ههنا امور احدها انه لا تضاد بين احوال العدد كالزوجية والفردية والعادية والمعدودية والصم والتشارك والقسمة والضرب فان هذه الامور بعضها مما يفقد فيه بعض شرائط التضاد وبعضها مما يفقد فيه اكثر الشرائط فى التضاد والجمع مشترك فى ان لا اشتراك لا شيئين منها فى موضوع قريب لهما وبعض الطرفين مما يكون احدهما عدميا وبعضها كالقلة والكثرة وان فرضا وجوديين ليس فى كل منهما غاية التخالف عن الآخر فلا تضاد فى خواص العدد كما لا تضاد فى اصل الاعداد وثانيها ان لا اشتداد ولا تضعف ولا تزايد ولا تنقص لتلك الخواص لما مر من ان الموضوع لا يستحيل من فرد الى فرد فكما ان القوس الواحد لا يشتد فى تقوسه وانحنائه الى انحناء اشد بل يبطل عند ذلك فكذلك لا يشتد العدد فى زوجيته او تكعيبه وتجذيره الى زوجية اخرى ام زوجية كزوج الزوج او جذر الجذر او كعب الكعب الا بان يبطل موضوعه الى موضوع آخر وثالثها ان الزوجية والفردية ليستا من الامور الذاتية لانهما مقولتان على ما تحتهما من الاعداد المخالفة الانواع بمعنى واحد محصل ولو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين للكل مما يدخل فيهما اذ لا مزية للبعض على البعض فى نفس شئ من هذين المعنيين فيلزم ان يكون معنى الزوج داخلا فى حقائق جميع الازواج وكذا الفرد فى جميع الافراد واذا كان كذلك لكنا لا نعرف عددا الا ونعرف بالبديهة انه زوج او فرد وليس كذلك فان العقل الكثير لا نعرف زوجيته وفرديته الا بالتامل فعرفنا انهما ليسا بذاتيتين والا لكانا بينى الثبوت لما تحتهما ولكن هذا آخر ما قصدنا ايراده من الكلام فى مقولة الكيف ولواهب العقل ثناء لا يتناهى ولرسوله وآله صلوة لا تحصى

الفن الثالث فى بقية المقولات العرضية وفيه مقالات

المقالة الاولى فى المضاف وفيه فصول

فصل فى ابتداء الكلام فى المضاف اعلم ان لجميع المقولات اقتداء بالموجود والواحد اذ قد يراد بالموجود مثلا الموجود البحت وقد يراد به المنعوت به وقد يراد به الشئ الموجود كالانسان مع صفة الوجود فالاول كالكلى المنطقى والثانى كالكلى الطبيعى والثالث كالكلى العقلى

وهو المجموع المركب من المعقول الاول كالانسان والمعقول الثاني كالنوع المنطقي وكذا حال الابيض في اطلاقه تارة على العارض وتارة
على المعروض وتارة على المجموع الا ان ظرف العروض ونحوه مختلفان في هذه الاقسام الثلثة ففي الابيض واشباهه كان العروض في
الخارج والموضوع اعتبر فيه الوجود الخارجي والقضية التي حكم فيها على شيء بانه ابيض مثلا خارجية ومطابقها ثبوت شيء لشيء واتصافه
به في الخارج وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه المثبت له في ذلك الظرف وفي الكلي وكذا الجزئي او النوع او الجنس او ما يجري مجراها يكون
العروض في الذهن والموضوع اعتبر فيه الوجود الذهني والقضية التي حكم فيها على شيء بانه كلي او جزئي او نوع او ذاتي او عرضي وقضية
او قياس مثلا ذهنية مفادها الحكم ومطابقها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الذهن فقط وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت
له في ذلك الظرف وفي الموجود والواحد يكون العروض في اعتبار التحليل والموضوع اعتبر فيه حال ذاته من حيث هي هي مجردة عن الوجود
والقضية التي حكم فيها على الماهية بانها موجودة او واحدة او علة او معلول او واجبة او ممكنة ليست خارجية صرفة وان كان
المحمول وجودا خارجيا كقولنا الانسان موجود ولا ذهنية صرفة وان كان المحمول وجودا ذهنيا كقولنا الانسان معقول بل حقيقية
واقعية مفادها الحكم ومطابقها هو الاتحاد بين معنى الموضوع ومعنى المحمول في الوجود وهو متفرع على تحصل معنى الموضوع وماهيته
من حيث هي هي في ظرف التحليل اذ جردها العقل عن كل ما هو زائد عليه من حيث نفسه وذاته سواء كان من عوارض وجوده او من عوارض ماهيته
كنفس الوجود والامكان والجعل ونظائرها فاذا تقرر هذا فنقول فكذلك حكم المضاف في الاعتبارات الثلثة فانه قد يراد به
نفس معنى الاضافة وحدها وقد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة وقد يراد به مجموع الامرين اما الاعتبار الثاني فهو خارج عن
غرضنا واما الاول فالاعتبار هو المقولة واما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين ولما كان الوقوف على المجمل اسهل من الوقوف
على المفصل بالتحليل بساطته لاجرم عرف الحكماء المضاف في اوائل المنطق اعني في قاطيغورياس بانه الذي ماهيته معقولة بالقياس
الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه الاضافات والمضافات والمعنى يكون ماهيته التي هي معقولة بالقياس الى غيرها ليس مجرد كون
تعقل ماهيته مستلزما لتعقل شيء اخر كيف كان والا لكان كل ماهية بالقياس الى لازمها من مقولة المضاف وليس كذلك فان كثيرا
من الملزومات واللوازم لها ماهيات مستقلة في معقوليتها وهي بحسب ذواتها ليست من مقولة المضاف بل معناه انه لا تتقرر
ماهيته في الذهن ولا في العين الا ويكون للاخر كذلك مثل الابوة لا تتقرر لشيء في احد الوجودين الا ويكون البنوة متقررة للاخر

فصل في تحقيق المضاف الحقيقي

وللناس ان يقول هذا الرسم فاسد فان قولهم معقولة بالقياس الى غيرها يرجع حاصل القياس
فيه الى الاضافة او الى نوع من الاضافة فيكون تعريفا للشيء بنفسه او بما يتوقف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس الى غيرها واما مفهوم
كون الشيء معقولا بالقياس انه يحوج تصورها الى تصور امر خارج عنه فيما قيل لهم ان عنيتم به انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج
انه يعلم به فيلزم الدور في المتضائفين وان عنى انه يكون معه فكثير من غير المتضائفين كذلك كالسقف يعقل معه الحائط وليس ماهيتهما
ماهية المتضائفين قالوا ينبغي ان يعقل معه من جهة ما هو بازائه فاذا بوحث وفتش عن هذه الموازات يرجع الى معنى الاضافة فروى
من هذا قول من قال ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف وقد اعتذر بان المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المحدود
بل الذي في الحد هو المضاف المركب هو اشهر من المضاف البسيط وقد اورد في كتب الفن ما حاصله انه يجوز ان يكون للشيء جنس
او ما يشبه الجنس اشهر منه ويرى لخاصته اسم الامر العام لما هو نوع له او شبه النوع الذي به فينقلون الاسم اليه كما في الامكان العام
ونقل اسم العامي الى الخاصي فكذا المضاف يقع على البسيط كالابوة وعلى المجموع المركب من البسيط وغيره كالاب فهو يعمهما والحاصل
نقلوا اسم المضاف الى الخاص الذي هو البسيط وهذا خطأ كما اشار اليه بعض العلماء اذ لا عموم ولا خصوص بينهما ولكن للمضاف
معنى يجمعهما وليس نسبة الامكان العامي الى الخاصي كنسبة المضاف المركب الى المضاف البسيط ولا يصح ان يكون للعام زيادة
لا يوجد للخاص اقول والاولى ان يعتذر من جهة الرسم الاول من ان المضاف الذي يوجد في الرسم او يتضمنه الرسم هو المضاف
بالمعنى الثاني اعني ما يصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ القياس ولفظ المعقول لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن
الموضوع له ولا فساد في كون المعرف للشيء مشتملا على فرد منه اذ التعريف انما هو للمفهوم لا للفرد فلا يلزم توقف الشيء على نفسه
وعن الثاني وهو قولهم ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف بان التعريف للتنبيه فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا
فطرية وقد يحتاج الى تذكير وتنبيه في الفرق بين البسيط والمركب فيخصه بان للمركب جزءا من مقولة اخرى كالاب بانه جوهر

في نفسه لحقه الابوة وكالمساوي فانه كم لحقه الاتفاق وكالمشابه فانه كيف لحقته الموافقة مع مثله وليس الكم الموافق ولا الكيف
الموافق بسيطا بل مركبا من حيث هو كذا واما الفرق بين الاضافة والنسبة فبانه ليس كل نسبة اضافة بل اذا احدث مكررة و
معنى هذا ان يكون النظر لا في نفس النسبة فقط بل مع زيادة ان هذه النسبة ملحوقها بنسبة اخرى فان السقف له نسبة الى الحائط
بانه مستقر عليه وللحائط ايضا نسبة اليه بانه مستقر عليه ولهذا قالوا ان النسبة لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين
فاذا علمت رسم المضاف فنقول ان المضافين قد يكون اسم كل منهما دالا بالتضمن على ما له من الاضافة كلفظي الاب والابن
وقد يكون احد المضافين اسمه كذلك دون الاخر وهو على قسمين لانه اما اسم المضاف واسم المضاف اليه فالاول كالجناح فانه
مضاف الى ذي الجناح ولفظة الجناح دالة بالتضمن على الاضافة الى ذي الجناح فاما ذو الجناح فانه يدل على ما له من الاضافة
لفظة ذو والثاني كالعالم فانه المضاف اليه للعلم ولفظة العالم دالة بالتضمن على ذلك واما العلم وهو المضاف فانما يدل
على ما له من الاضافة حرف يقترن به وهو كاللام في قولك علم للعالم

فصل في خواص طرفي الاضافة

فمنها التكافؤ في لزوم
الوجود خارجا وذهنا بالقوة او بالفعل وفي العدم ايضا كذلك وهذا مما يشكل في باب تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض فان
الاخر عنه فهما متضائفان مع انهما ليسا متكافئين معا وايضا انا نعلم ان القيمة ستكون والعلم والمعلوم متضائفان فبينهما
اضافة بالفعل مع ان القيمة معدومة والعلم بها موجود واجاب الشيخ عن الاول بان المتقدم والمتاخر يعتبران من وجهين
احدهما بحسب الذهن مطلقا وهو ان يحضر الذهن زمانين فيجد احدهما متقدما والاخر متاخرا فيحصلهما جميعا في الذهن
والثاني بحسب الوجود مستندا الى الذهن وهو ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فوجود من الاخر انه ليس بموجود ويمكن
ان يوجد لمكانا يؤدي الى وجوده وهذا كونه متاخرا وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم
واذا وجد المتاخر فانه موجود في الذهن ان الزمان الثاني ليس موجودا ونسبة الى الذهن نسبة شيء كان موجودا فنقل [illegible]
ايضا موجود مع الزمان المتاخر فاما نسبة المتاخر على وجه اخر غير ما ذكرنا فلا وجود له في الامور لكن في الذهن اقول ما ذكره من
وجه يحل الاشكال فان الاضافات بين اجزاء الزمان وان لم يوجد في العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الاجزاء بحيث اذا اعتبرها
العقل منقسمة بالايام والشهور والسنين يجد بينها نسبة يحكم بتقدم بعضها على بعض في الذهن لكن بحسب الخارج فاضافة
التقدم والتاخر بين اجزائه كاضافة الفوقية والتحتية بين اجزاء الفلك فان الاجزاء وان كانت بالقوة وكذا الاضافات ولكن
كانت بالقوة لكنها بحيث اذا فرض فعليتها كانت الاضافة بينها على الوجه الذي يكون في سائر المضافات وتحقق الاضافة بنوع
تحقق المعية بين وجودي المتضائفين في ظرف الاتصاف لا في الذهن فقط والذي يحل به الشبهة ما حققناه في موضع اخر
فليرجع من اراد ثم انه يرد على ما ذكره شيء اخر وهو ان قوله في الاعتبار الثاني ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فوجود من الاخر
انه ليس هو بموجود فيه بحث لانه يوهم ان اللاوجود وجود وذلك ظاهر الاستحالة فان اللاوجود لو كان وجودا لكان الشيء متصفا
بنقيضه وهو محال فاذا كان جزء من الزمان موجودا ولم يكن الجزء الاخر موجودا فاللاوجود للجزء الاخر ليس امرا وجوديا حتى يقع
بينه وبين الجزء الحاضر اضافة وجودية اللهم الا ان يراد به مفهوم اللاوجود المقيد بذلك الوجود بانه في الزمان الاول الان وجو[illegible]
كل جزء من الزمان ليستلزم لاوجود الجزء الاخر كما يتصف بوصف التقدم والتاخر لكن يرد الكلام بان الموصوف باللاوجود بهذا
المعنى يجب ان يكون موجودا وايضا يتقدر ان يكون المراد نفس لاوجود الجزء المستقبل لكن ليس الجزء الحاضر متقدما على لاوجود
الجزء المستقبل بل على وجود المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر والا لم يكن مستقبلا فاما المضاف غير موجود ولا حاضر
وما هو الحاضر غير موجود فيعود الاشكال والوجه ما اومانا اليه واما الجواب عن الثاني فهو ان المعلوم بالحقيقة هو الصورة
الحاضرة عند العقل والاضافة بالحقيقة بين العلم وماهية المعلوم والمعلوم من القيمة انها ستكون لا نفس وجود القيمة
اقول ويرد عليه شكان احدهما ان العلم من الموجودات الخارجية وهذا عندنا من الكيفيات النفسانية وقد حكم بان
احد المضافين اذا كان موجودا في الخارج وجب ان يكون الاخر ايضا موجودا فيه بما هو مضاف وليس ماهية المعلوم بما هي ماهية
المعلومة من الموجودات العينية والثاني ان العلم في الحقيقة نفس وجود ماهية المعلوم عند العاقل وليس بين الوجود والماهية
تغاير حتى يقع بينهما اضافة العلم والمعلوم والجواب عن الاول ان العلم وان كان من حيث كونه عرضا قائما بالذهن من الموجودات

الخارجية لكنه من حيث كونه حكاية عن ماهية شيء له وجود في الخارج من الموجودات الذهنية فالعلم وماهية المعلوم كلاهما ذهنيان
وعن الثاني ان الاضافة بين العلم والمعلوم به بالذات بعينها كالاضافة بين الوجود والماهية الموجودة به بالذات اى اعتبارى حاصل
بين امرين متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات فكما ان الموجود في الخارج امر واحد اذا حلله العقل الى ماهية ووجود عرضت لهما
اضافة الوجود وذى الوجود فكذا الموجود في الذهن صورة واحدة هى موجودة ذهنية اذا حللها العقل الى ماهية ووجود ذهني
عرضت لهما اضافة العلم والمعلوم اذ العلم نفس وجود الشيء المجرد عن المادة ولواحقها وكذا الكلام في الحس والمحسوس اى الصور التي
في الحس وهى عندنا من الكيفيات النفسانية المحاكية للكيفيات التي تسمى بالمحسوسات وقد علم من احكام المضاف ان المتضايفين
قد لا يقع لهما تكافؤ في الوجود من جهة اخرى فقد يكونان بحيث لا يصح وجود كل منهما مع عدم الآخر كما في العلم والحس اعنى الادراكين
لا القوتين المشاركتين لهما في الاسم فان ذات العلم والحس لا يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم والمحسوس ولكن ذات المعلوم وذات
المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم والحس وقد يكونان بحيث يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر كالمالك والمملوك فانه
يجوز وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك ومنه ما يمتنع وجود ذات احدهما عند عدم ذات
الآخر كالمعلول الذى لا يكون اعم من علته كحركة اليد وحركة المفتاح المخصوصين هذا ما ذكره الشيخ وغيره واقول هيهنا
موضع بحث وتحقيق فانك اذا نظرت حق النظر لوجدت ان الذات التي حكموا عليها بانها معروض المضاف فهى في اكثر الامر ليست
كك فالشيخ ذكر في الحكم بعدم وجوب التكافؤ في الوجود بين الذاتين الموصوفتين بالاضافة لا من جهة اضافتهما مثالين احدهما
ذاتا العلم والمعلوم وثانيهما ذاتا الحس والمحسوس فقال ذات العلم في جوهره قد لزم دائما ان يكون مضافا الى المعلوم موجودا
معه وذات المعلوم في جوهره لا يلزمه ذلك فانه قد يوجد غير مضاف اليه العلم وكك حال هذا الحس فان ذاته لا ينفك عن لزوم
الاضافة اياه وذات المحسوس تنفك ولا يجب ان لا يكون موجودا حين لا يكون الحس موجودا اذ يجوز ان لا يكون حيوان حساس
موجودا ويكون العناصر المحسوسة موجودة هذا حاصل كلامه ولاحد ان يقول الذات التي تعلق العلم بها بالحقيقة فهى دائما معلومة
لا يمكن غير هذا والتي لم يتعلق بها العلم فهى غير معلومة بهذا العلم ابدا لا في هذا الوقت ولا في سائر الاوقات فان الوجود الصورى
العلمى دائما معلومة والوجود المادى المحجوب عن ما يدركه من حيث كونه مغشوا بالغواشى ابدا مجهول وكذا الكلام في ذات الحس الذي
بمعنى الصورة لا بمعنى القوة وكذا ذات المحسوس الذى بمعنى المادة لا بمعنى الصورة لا ينفك احدهما عن الآخر كما لا ينفك العاقل
البسيطان احدهما عن الآخر فكما مفهوم الحسية والمحسوسية متكافئان في الوجود العقلى ويعقلان معا فكذا الذاتان المعروضتان
لذينك الاضافتين متكافئتان في الوجود الحسى وكذا الكلام في كل ما هو معروض الاضافة اولا وبالذات واما الذات التي هى
موصوفة بالمحسوسية والمعلومية ولو بالعرض فهى ايضا عند البحث والتفتيش يظهر انها مقارنة في الوجود لوجود ذات الحس
وذات العلم فان الكيفية السمعية القائمة بالهواء المقروع المتموج مثلا مسموعة بالعرض وذلك عند قرعه للسمع وهى مقارنة
في الوجود للصورة المسموعة بالذات وغير تلك الصورة الادراكية وغير التي توجد في الخارج عند قرع السمع غير مدركة لا بالذات
ولا بالعرض فلا اضافة اليها في وقت من الاوقات اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذا الكيفية اللمسية كالحرارة النارية العارضة
عند آلة اللمس صح ان يقال انها ملموسة بالعرض لا بالذات لان الملموسة بالذات هى كيفية نفسانية محاكية للحرارة الخارجية كما مر
الاشارة اليه واما التي هى خارجة عن التصور وعن الحضور الوضعى عند آلة اللمس فلا اضافة اليها لا بالذات ولا بالعرض فثبت
ان التكافؤ في الوجود والعدم كما لزم في المضافين البسيطين فكذا في الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هما هما وان
قطع النظر عن وصف الاضافة فان تلك الحس البصرى لا يدرك الا الخارجى بعينه عند من ابطل الانطباع لاستحالة انطباع
العظيم في الصغير وابطل خروج الشعاع ايضا فيكون الابصار عنده مجرد اضافة ادراكية الى الموجود الخارجى بعينه اولك
انا اولا فقد كان كلامنا في اضافة الحس الذى بمعنى الصورة الادراكية وهى عند هذا القائل عين الصورة الخارجية فلا
انفكاك بينهما واما الاضافة الوضعية التي بين جوهر الحاس وذات الامر الخارجى الذى قيل وقع اليه اضافة الابصار فهى
بالحقيقة كطرفها سائر الاضافات الوضعية التي عند البحث والتحقيق لا يكونان الا معا واما ثانيا فان المبصر بالذات
صورة مقدارية حاضرة عند النفس مجردة عن المواد وهى الحس والمحسوس اى البصر والمبصر وهما معا بالذات لا تغاير بينهما الا

بحسب الاعتبار وقاعدة ايضا من خواص المتضايفين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر ومعنى الانعكاس ان نحكم باضافة كل منهما الى ما
من حيث كان مضافا اليه فكما يقال الاب اب للابن يقال الابن ابن للاب وهذا الانعكاس انما يجب اذا اضيف كل منهما من حيث هو مضاف
الى الآخر واما اذا اضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الاب للصبى او للانسان او للاسود لم يجب الانعكاس
فلا يقال الصبى صبى للاب او الانسان انسان للاب وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس في المضاف والطريق فيه ان نجمع اوصاف
الشيء فاى ملك الاوصاف اذا وضعت ورفعت غيره بقيت الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس فانك اذا ارفعت من الابن
انه حيوان او انسان او ناطق او كاتب او غير ذلك واستبقيت كونه ابنا بقيت اضافة الاب اليه وان دفعت كونه ابنا واستبقيت
هذه الاوصاف كلها لم يبق الاضافة فعلمت بهذا ان التعادل الحقيقى في الاضافة هو بين الاب والابن فهما اللذان ينعكس احدهما
على الآخر واذا اختل التعادل لا يجب الانعكاس فاذا قيل السكان سكان للسفينة والراس راس الحيوان لا يصح ان ينعكس فيقال
السفينة سفينة السكان والحيوان حيوان للراس وانما يجب التعادل اذا قيل الراس راس لذى الراس والسكان سكان لذى السكان
وقالوا ان هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان المضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظيم و
الصغير ومنه ما يحتاج الى ذلك واما ان يتساوى حرف النسبة من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد واما
ان لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم **فصل** في تحصيل المعنى الذى هو نفس مقولة المضاف الذى
احد الاجناس العشرة العالية فنقول ان الرسم المذكور اى ماهية معقولة بالقياس الى غيره قد يعنى به نفس هذا المفهوم
اى نفس انها معقولة بالقياس الى غيرها وقد يعنى به ماهية اخرى يصدق عليها بالذات ان ماهيته معقولة بالقياس الى
غيرها وقد يعنى به ما له ماهية اخرى غير معنى المضاف الذى هو المقولة وغير المضاف الذى هو من المقولة وذلك كالاب فانه
وان كان معقولا بالقياس الى الابن لا ان له في نفسه دون هذه المعقولية وجود الابوة ماهية غير معقولة بالقياس الى الابن
وهى كونه انسانا او فرسا او شيئا آخر واما الابوة فليس لها ماهية الا هذه الماهية المعقولة بالقياس فهيهنا ثلثة امور
احدها ما يحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا اوليا لا صدقيا متعارفا كما في القضايا المتعارفة وهو المقولة التي هى احدى
المقولات العشر وثانيها ما هو نوع من انواعه سواء كان في نفسه جنسا او نوعا سافلا وهو الذى يحمل عليه المقولة حملا بالذات
كما في صدق الذاتيات على افرادها الذاتية وثالثها ماهية اخرى تحت الجوهر او الكم او الكيف او غيرها يصدق عليها مفهوم
المضاف او نوع حملا بالعرض كحمل الابيض على الانسان وهكذا ينبغى ان يحقق الفرق وفى اكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين
نفس المقولة وما هو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذى هو الاضافة ومعروضها ولذلك قال الشيخ ان
المضاف الذى يجعلونه مقولة فهو ايضا شيء ذو اضافة لانه شيء معقول الماهية بالقياس الى غيره واذا كان كذلك فقد كان
هذا المضاف الذى هو المقولة فلا يكون بينهما فرق اقول الفرق ما اشرنا اليه وهو ان الاول هو نفس ما يعبر عنه بانه معقول
الماهية بالقياس كما ان الجوهر الذى هو المقولة هو نفس ما يعبر عنه بانه الماهية التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فالمضاف الذى
هو المقولة هو نفس مفهوم لفظ المضاف واما الشيئية فهو امر لا ينفك عنه المضاف الذى هو المقولة ولا يمكن ان يسلب عنه
لكن الشيئية التي اعتبرت في مفهوم المضاف نفسه ليست الا شيئية عامة لا يتحصل الا بكونها اضافة ومضافا الا كالابيض
اذا اريد به شيء غير البياض وصف بالبياض فانا لو جعلنا المشتق اسما من الاعراض واردنا بالشيئية المفهومة في المشتق من حرف
اللام او ذى او المبنية الاشتقاقية لصارت المقولات غير متناهية ولهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب ايضا مقولة
بل المضاف الذى لا ماهية له سوى كونه مضافا فلو قال احد ان الاضافة ايضا شيء معقول الماهية بالقياس الى الغير فوجب
ان لا يجعل مقولة قلنا ان الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقى اعنى المقولة او نوع منها لا تخصص لها الا بكونها مضافا واما
الشيئية التي تحمل على المعنى الآخر فانه ليس تخصصها بكونه مضافا بل بامر آخر وهو كونه انسانا او دارا او شيئا آخر ثم يلحقه بعد
ذلك التخصص بالاضافة فالاب في غير المقولة جوهر يلحقه الابوة والاب الذى هو من المقولة شيء هو بعينه الابوة والعرضى
بهذا المعنى عين العرض كما ان الناطق ايضا شيء هو نفس الصورة الجوهرية **فصل** في ان الاضافة هل تكون موجودة في
الخارج ام لا واعلم ان كثيرا من الاشياء ما هى موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض وماهية الجنس والفصل في البسيط

فان امثال هذه الاشياء لا يوجد بوجودات مستقلة ومن هذا القبيل الاضافات والنسب فان وجود الاضافة ليس بخارج عن
وجود الجوهر والكم والكيف وغيرها بل وجودها وجود احد هذه الاشياء بحيث يعقل له معنى غير مهيته بانها معقولة لذلك المعنى
بالقياس الى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعي اذا عقل عقل معه الاضافة الى الحائط وكذا السماء لها وجود واحد وضعي يعقل
منه مهية السماء وهي جوهر ويعقل معها معنى آخر خارج عن مهيتها هو معنى الفوقية ومعنى كون الشيء موجودا انحده ومعناه
بصدقه على شيء موجود في الخارج صدقا خارجيا كما هو في القضايا الخارجية كقولنا الانسان كاتب او ابيض فالمضاف بهذا
المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الارض ونظائره وهذا بخلاف الامور الذهنية كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان
الجنسية والنوعية وما اشبههما ليست من الاحوال الخارجية التي تثبت للاشياء في الاعيان بل في الاذهان وبهذا يعلم فساد ما
من زعم من الناس ان الاضافة غير موجودة في الاعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية واحتج عليه بامور الاول
ان الاضافة لو وجدت في الخارج لزم التسلسل لانها تكون لا محالة موجودة في محل فكونها في المحل شيء وكونها في نفسها شيء آخر فا
الابوة مفهومها غير معنى كونها في محلها فيكون اضافتها الى المحل اضافة اخرى والكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم منه
التسلسل فاجاب الشيخ عنه بان قال يجب ان نرجع في حل هذه الشبهة الى حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي له
مهية معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحيث مهيته انما يعقل بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن
في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف مهية اخرى فينبغي ان يجرد ما له من المعنى
المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره
بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء
هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المضاف بذاته في هذا
الموضوع فله وجود آخر مثلا وجود الابوة في الاب وذلك الوجود ايضا مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل
واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته هذا
ما في الهيات الشفاء وهو كلام واضح دفع الشبهة لو يجيبن بالمعارضة والحل جميعا تمام البرهان اولا على ان المضاف من [illegible]
الموجودة في الاعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذي امكن ايراده من لزوم التكرير كما يورد في باب الوجود والوحدة ونظائرها فدفع
ههنا كما دفع هناك من انها تنتهي الى ما هو مضاف بذاته لا باضافة اخرى عارضة واما الاضافات المختلفة المعاني فلا
ان يكون لكل اضافة اضافة مخالفة لها بالمهية لانه انما هو حق يلزم التسلسل ولا يندفع فان اضافة الابوة وان لزمها في الوجود
اضافة الحالية والعروض لكن لا يجب ان يلزم اضافة اخرى مخالفة لها وكذا الثالثة والرابعة وهكذا الى لا نهاية اللهم الا بحسب اعتبار
عقلية متماثلة او مخالفة ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل الحجة الثانية ما مر من كون اضافة التقدم والتأخر لو كانت موجودة
لكان الماضي والمستقبل من الزمان موجودين معا والجواب ما اشرنا اليه في مباحث التقابل وموضع آخر ان معية اجزاء الزمان
لا يمكن ان يكون آنية بان يكون السابق واللاحق موجودين في آن واحد انما ذلك شان معية الآنات والآنيات بل معيتها اتصالها
في الوجود الوحداني التدريجي الذي معيتها فيه عين التقدم والتأخر فيه كما ان وحدة العدد عين كثرته لشيء من الاشياء

فصل في نحو وجود المضاف في الخارج واعلم ان في خصوصية وجود المضاف في الخارج وتعينها اشكالا من وجوه منها
ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصية وما لم يتقيد الوجود
بتلك الخصوصية لم توجد الاضافة في الاعيان فيكون ذلك التقييد سابقا على وجود الاضافة لكن التقييد هو نفس الاضافة
فاذا لم توجد الاضافة لا يوجد اضافة قبلها وهكذا الكلام في وجود الاضافة السابقة فيكون تحقق الاضافة الواحدة
مشروطا باضافات غير متناهية من امثالها ومنها ان الوجود من حيث هو وجود اما ان يكون مضافا او لا يكون مضافا
فان كان مضافا فكل وجود مضاف وليس كذلك وان لم يكن مضافا فالاضافة لو كانت موجودة فهي لا تكون مضافة من
حيث انها تكون موجودة فالموجود من حيث هو موجود غير مضاف والمضاف من حيث هو مضاف غير موجود وهو المطلوب
ومنها انه لو كانت الاضافة امرا وجوديا لزم ان يكون الباري جل مجده محلا للحوادث لان له مع كل حادث اضافة بانه

موجود

موجود معه وتلك المعية ما كانت حاصلة قبل ذلك ويزول بعد زوال ذلك الحادث فيجب ان يكون الباري محلا للحوادث فيكون
جسما او جسمانيا تعالى عنه علوا كبيرا وتحقيق القول في وجود المضاف بحيث يندفع هذه الشكوك واشباهها هو ان وجود الاضافة
ليس وجودا مباينا لوجود سائر الاشياء بل كون الشيء سواء كان في نفسه جوهرا او عرضا بحيث اذا عقل عقل معه شيء آخر هو
نحو وجود الاضافة فالعلة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث هي جوهر عقلي وكون ذلك الوجود بحيث
له تاثير في وجود الغير هو وجود العلة بما هي علة والعلة نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب الى الجوهر بالذات والى المضاف
بالعرض وانما قلنا بالعرض لان مفهوم العلية خارج عن ذاتيات هذا الوجود اذا قطع النظر عما سواها وكذا وجود المضاف من
حيث هو مضاف مغاير بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين مهية الجوهر الذي هو العلة وبين عليته واضافته
بالمهية والحد فان حد الجوهر غير حد المضاف والفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهري اذا اخذ في نفسه كان جوهرا
واذا قيس الى غيره كان مضافا فكون هذا الوجود بحيث اذا عقل على الوجه الذي يكون في الخارج يلزم من تعقله تعقل شيء آخر
هو وجود المضاف وبالجملة ان المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود في الخارج مستقل مفرد بل وجوده ان يكون لاحقا
بالاشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة الى غيرها فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر ووجودها بحيث اذا قيس الى الارض
عقلت الفوقية هو وجود الاضافات وكذا الكم له وجود في نفسه من حيث هو كم وهو كون الشيء بحيث يمكن لذاته ان يصير
مساويا لشيء او اعظم او اصغر منه واما وجوده بحيث يكون بالفعل مساويا مثلا هو وجود المساوي فوجود المساوي
غير وجود الكم لان المساوي لو بقي مساويا اذا قيس الى ما هو اعظم منه او اصغر واما النوع من الكم فهو ابدا بحال واحدة في
نفسه لا يتغير فوجود واحد يصلح لان يصير وجود الاضافات كثيرة كالواحد مثلا له وجود في نفسه هو عين وحدته
وذلك الوجود يصدق عليه انه نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية من غير استحالة ولا
لزوم تركيب في الواحد بما هو واحد فتحصيل المضاف وتنويعه يتصور من وجهين احدهما ان يعتبر معه معروضه كالجسم
والابيض وهو ليس من المقولات كالكم المساوي او الكيف الموافق وثانيهما ان يعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصيص نشأ
من الحوق بر و بوجدان معاني العقل كعارض واحد وهذا هو تنويع الاضافة وتحصيلها فان كون الباري مضافا فالبس
ككون الكم مساويا او مضافا فالمساوات اتفاق الكم وهي غير الكم الموافق وكذا المشابهة موافقة في الكيف هي غير الكيف
الموافق وبالجملة المضاف الذي هو المقولة والجنس الذي هو للمضافات البسيطة وفصل نوعه الذي هو بالحقيقة نوع لها
لا يكون جعل احدهما غير جعل الآخر بل يكون طبيعة الجنسية والفصلية فيه اي في ذلك النوع امرا واحدا فان قيل ان
المساوات والمشابهة اتفقتا في موافقة ما وافترقتا في التخصص بالكم او بالكيف فيكون المساوات والمشابهة اقساما من
نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان متباينان او هما متمايزان بالكم والكيف او باضافتين اخريين فان كانت الكمية والكيفية
نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا هف وايضا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين او تحصيل مقولة بنوع
من مقولة اخرى والكل مح او يكون فصل الاضافة التي هي الموافقة اضافة اخرى الى الكمية او الى الكيفية لا نفس الكمية
والكيفية فيكون فصل الاضافة اضافة وهو ايضا ممتنع مع انه يرجع الكلام الى ان الاضافة الثانية بماذا يمتاز عن الاضافة
الاولى فيعود المحذور قلنا اقول الاتفاق معنى جنسي لا يتحصل بمعنى مغاير له بل بمعنى نسبته اليه نسبة التعين
الى الابهام فالاتفاق اذا تحصل بانه في الكم حتى صار مساواة لم يتحصل بنفس الكم حتى يلزم كون مقولة متحصلا بمقولة اخرى
ولا ايضا باضافة اخرى الى الكم حتى يلزم تحصل اضافة باضافة اخرى بل تحصل وتنوع بانه في الكم لا بالكم ولا باضافة اليه
وهذا كسائر فصول الاجناس فان فصل الحيوان وهو الجسم النامي المدرك هو عبارة عن تعين المدرك بانه ناطق لا ان الناطق
ينضم الى المدرك فيصير مجموعا من المدرك والناطق بل المدرك الذي هو الناطق وكذا الكلام في نسبة المدرك الى النامي
والنامي الى الجسم والجسم الى الجوهر والغلط قد ينشأ من الاشتباه بين الجنس والمادة واذا تقرر هذه المعاني فلنرجع الى حل الشكوك
اما الاول فلانا سلمنا ان وجود الاضافة مشارك لسائر الموجودات في الوجود وسلمنا انه يجب ان يمتاز عن غيرها لكن لا نم ان
ذلك الامتياز لابد ان يكون بقيد زائد فان كثيرا من الموجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها اذ الاشتراك في الوجود المطلق

اشتراك في امر انتزاعي عقلي اذ ليس لحقائق الوجودات بما هي وجودات كلي طبيعي يكون نوعا لافراده حتى يحتاج في تمايزها الى فصول ذاتية
ثم القيود قد يكون نسبتها الى ما قيدت بها كحال فصول الجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشيء بامر زائد عليه جعلا او وجودا حتى
يقع بينهما اضافة هي نفس التقييد او اضافة اخرى بل ربما كان كل ما اعم واخص بحسب المعنى والمفهوم موجودا بوجود واحد بسيط في الخارج
اما الثاني فنقول ان الموجود في نفسه اما ممكن او واجب وجوهر او عرض وكونه بحال ونحو من الوجود اذا عقل يلزم من تعقله تعقل
شيء هو المضاف فكل وجود من حيث وجوده لم يلزم ان يكون مضافا بل من حيث كونه على نحو اخر مخصوص فان الحيوان في نفسه اذا قطع
النظر عن غيره له وجود وكونه بحيث يوجد من فضلته مادة حيوان اخر وجود اخر فالاول نوع من مقولة الجوهر وهذا نوع من مقولة
المضاف واما الثالث فنقول ليس للاضافة وجود مستقل كسائر الاعراض حتى يكون حدوثها للشيء وزوالها عنه يوجب انفعالا او
تغيرا في ذات الموصوف بها او في صفاته الحقيقية وان تجددها وزوالها قد يكون بسبب تجدد احد الطرفين بخصوصه مع ثبات
الطرف الاخر فان صيرورة احد في المجلس ثاني الاثنين بعدما لم يكن كذلك وثالث الثلثة ورابع الاربعة وهكذا لا يوجب تغيرا في ذاته
ولا في صفاته المتقررة فكذلك تغير الاضافات لا يوجب في واجب الوجود تغيرا ولا في صفاته الكمالية وفهم هذا المعنى بعد الاحاطة
بما قدمنا غير صعب **فصل** في ان تحصل كل من المتضايفين كتحصل الاخر ان كان جنسا فجنس وان نوعا فنوع وان صنفا
فصنف وان شخصا فشخص فالابوة اذا اخذت مطلقة فبازائها البنوة المطلقة واذا اخذت ابوة نوعية فبازائها بنوة كلية و...
اذا حصلت الابوة حتى صارت شخصية صار الجانب الاخر بنوة شخصية ولكن يجب ان يعلم ان ذلك انما يطرد اذا كان التحصيل
للاضافة اما اذا كان تحصيلا لموضوع الاضافة لم يلزم ان يتحصل المضاف المقابل له فان من الموضوعات الشخصية ما يصلح لان
يكون ابا لهذا الرجل فان ابن الشخص يصح ان يحمل على جماعة لا يجب انحصارهم في عدد معين بحيث لا يصح الزيادة عليه بل ابوة زيد لعمرو
يتعين بتعينهما جميعا فحال الابوة وان كان قد يتوهم انه يخالف ما قلناه لكن هو مثله وان كان لا يتصور ان يولد لزيد ابوان او
امان الا ان ذلك بسبب خارجي لا لان الاضافة من طرف واحد يتخصص دون الطرف الاخر بل في بعض يحتاج الاضافة في التعين والتخصص
الى اعتبار اكثر من تعين اللذين بينهما الاضافة ولا يكفي فيهما ما يكفي في تعين الابوة التي هي لعمرو بالقياس الى تعينهما
كجوار زيد لعمرو فانه لا يتخصص بتعينهما بل يحتاج الى تعين داريهما مع تعينهما فمن المضاف ما هو على الجنس بعد المقولة كالموافق
ومنه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوي وادنى منه كالمساوي في السطح وبعده المساوي في الشكل كالمثلثين وبعده ما التشابه
القائم الزاوية واخص منه اذا كان القائم الزاوية زاويتاه الباقيتان متساويتان فهذه تحصيلات فصلية واما التحصيل
الصنفي فهو ان يتحصل الاضافة لموضوع ثم يتغير بذلك الموضوع عارض غريب لو لم يكن لم يبعد ان يبقى تلك الطبيعة من الاضافة
كابوة الرجل العادل وابوة الرجل الجائر **فصل** في تقسيم المضاف من وجوه منها ان من المضاف ما هو مختلف في الجانبين
كالاب والابن وكالضعف والنصف كالجذر والمجذور ومنه ما هو متفق فيهما كالمساوي والمساوي والاخ والاخ والجار والجار
ثم المختلف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف والضعف ومنه ما لا يكون محدودا وغير المحدود منه ما يكون مبنيا على محدود
كالكثير الاضعاف والقليل الاضعاف والكل والجزء منه ومنه ما ليس محدودا ولا مبنيا على المحدود مثل الزائد والناقص
ومنها ان المضافين اما شيئان غير محتاجين في عروض الاضافة الى اتصافهما بصفة اخرى حقيقية غير وجود الموضوع مثل المتيامن
والمتياسر والمتقدم والمتاخر واما ان يكون في كل منهما صفة حقيقية غير ذات الموضوع لاجلها صار مضافا كالعاشق والمعشوق
فان في العاشق هيئة ادراكية هي اضافة العشق وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا لعاشقه واما ان يكون في احدهما
مثل العالم والمعلوم فان العالم يحصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء اخر به صار معلوما هذا
ما يستفاد من كلام الشيخ وغيره ولي فيه نظر كما قدمنا سابقا ومنها ما قال الشيخ في الشفاء يكاد يكون المضافات منحصرة في
اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم
وهو ظاهر واما من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع والتي
بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس ووجه الضبط لا يخلو
تحصيله عن صعوبة ومنها ان المضاف عارض لجميع المقولات ففي الجوهر كالاب والابن والعالم والمعلوم وفي الكم اما

المتصل

المتصل فكالعظيم والصغير واما المنفصل فكالكثير والقليل وفي الكيف كالاحر والابرد وفي المضاف كالاقرب والابعد و
في الاين كالعالي والسافل وفي المتى كالاقدم والاحدث وفي الوضع كالاشد انتصابا وانحناء وفي الملك كالاكسى والاعرى
وفي الفعل كالاقطع والاصرم وفي الانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا والاضعف **فصل** في ان المضاف هل يقبل التضاد
والاشد والاضعف ام لا واعلم ان المضاف بما هو مضاف طبيعة غير مستقلة الوجود بنفسها كما بيّن فهي تابعة في جميع
الاحكام الوجودية لوجود موضوعاتها والتضاد والتقدم والتاخر والقوة والفعل واشباهها من احوال الوجود يعرض
للموجودات الاضافية بالذات وللاضافيات بالعرض ومن هذا القبيل التضاد فاذا اعتبر بين الحار والبارد تضاد حقيقي
كان بين اضافتيهما اي الاحر والابرد تضاد بالتبع واما عروض التضاد الذي بين المضافين مع قطع النظر عن موضوعيهما فذلك
غير صحيح واعلم انه قد ذكر الشيخ في باب الكم عند بيانه ان العظيم لا يضاد الصغير بان التضاد لا يعرض الاضافات وبيّن ذلك
بوجهين احدهما ان تقابل التضاد لغير تقابل التضايف بل المتضاد ان يعرضهما اضافة التضاد وذلك لانا قد نجد كثيرا من
الاضداد لا يتضايف ونجد كثيرا من المتضايفين لا تضاد بينهما كالعلم والمعلوم والجار والمعروض ثم نعلم ان التضاد من حيث
هو تضاد من باب التضايف فيجب ان يكون في المتضادين شيء لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفا
يجب ان يكون الشيء الذي في المتضادين وليس بمتضايف هو موضوعات التضاد فثبت ان المضادة لا توجد الا في موضوعات
غير متضايفة والثاني ان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد الا تابعا لدرجات المعروضات
يكون مستعملا لتلك المعروضات ثم انه قال في باب الاضافة ان المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته ولما كانت الضعفية تعرض
للكم وكان لا مضادة للكم لم يعرض للضعفية مضادة ولما كانت الفضيلة عارضة للكيف وهي تضاد الرذيلة جاز ان يعرض
لهذه الاضافة تضاد وكذلك الحار لما كان ضدا للبارد كان الاحر ضدا للابرد ولا تناقض بين كلاميه كما توهمه بعض المتاخرين
لما اشرنا اليه فيحمل كلامه على انه نفي التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالا واثباته لها من جهة اتباعها لبعض موضوعاتها فالشيخ
اطلق القول في باب الكم ان الاضافات لا تتضاد وعنى بذلك انها لا تتضاد استقلالا لا الا انها لا تتضاد تبعا في مواضع اخر
غير انواع الكم وافراده فاذا تبين هذا فنقول وهكذا القياس في قبول المضاف الاشد والاضعف والازيد والانقص فكل
مقولة يقبل شيئا من هذه المعاني يقبله المضاف بتبعية موضوعه فهذه احكام واحوال كلية للمضاف ولا باس بذكر الحكام
لبعض اقسامها **فصل** في الكلي والجزئي والذاتي والعرضي مفهوم الكلي وصف اضافي عارض للمهيات وهو اشتراكها بين
كثيرين وما من مهية غير الوجود الا ويمكن ان يعرضه هذا الوصف وانما يخرج هذا الوصف لها من القوة الى الفعل عند
حدوث افرادها وهذه الاضافة الكلية غير كونه بحيث يحتمل صدقه على كثيرين او اشتراكه بينها وذلك ان الكلي قد يراد به مجرد
هذا الوصف وقد يراد به معروضه وقد يراد به مجموع الامرين ومرادنا هنا نفس هذا الوصف الاضافي وكذلك الجنسية وصف
اضافي عارض لبعض المهيات فالجنس ايضا قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان وقد يراد به نفس هذا الوصف وقد
يراد به نفس هذا الوصف قد يراد به مجموع العارض والمعروض فالاول يسمى جنسا طبيعيا والثاني منطقيا والثالث عقليا
والاول مضاف بسيط والثاني مقولته والثالث مضاف مركب وهكذا الكلام في النوع والفصل والخاصة والعرض وهذه
الاضافات كلها ذهنيات اذا عرفت ذلك فنقول الكلي الذي هو المعنى الاضافي جنس لخمسة انواع الجنس والنوع والفصل
والخاصة والعرض ويراد بهذه الامور مفهوماتها لا معروضاتها ولا المركب منها ومن معروضاتها بل هذه الاوصاف الاضافية
ولاجل ذلك كان المقسم لها معروضا للجنسية بالقياس اليها وصار كالجنس الطبيعي وكل من الخمسة نوعا لها ولم يكن بالقياس الى
افراد موضوعه كلها بل كان جنسا او فصلا او خرجيهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان
تباين اخصين تحت اعم واحد واذا قيل ان النوع مندرج تحت الجنس وان الفصل والجنس داخلان في مهية ما عني به ان ما وقع
النوعية تحت وصف الجنسية ولا ان مفهوم الفصل والجنس داخل في مهية النوع او في وصف النوعية بل عنوا بذلك ان موضوع
النوعية اي النوع الطبيعي مندرج تحت معروض الجنسية او يدخل في مهيته اذا كانت مركبة طبيعة جنسية اي مهية موضوع
بانه جنس وكذا الكلام في الفصل ودخوله في النوع واما الاوصاف الخمسة فكلها انواع حقيقية متباينة تحت جنس واحد

الكلي بما هو كلي وحمل الجنس عليه حمل عارض اضافي على معروضه ولكن حمل الكلية على الجنس حمل مقوم جنسي على متقوم به فهذه اعتبارات لطيفة دقيقة لا بد من التفطن لها لان الجهل بها والاغفال عنها يوجب اغلاطا كثيرة فان الكلي مثلا قد يراد به نفس الطبيعة التي من شانها ان يعقل عنها صورة تعرض لها الكلية وقد يعنى به الطبيعة التي تعرض لها الكلية وقد يعنى به كون الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين وقد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها انها لو قارنت نفسها لا هذه المادة والا تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الاخر وهذه المعاني كلها غير الكلي بالمعنى المنطقي والقوم اتفقوا على وجود المعنى الاول والثاني والرابع منها في الاعيان واختلفوا في وجود المعنى الثالث وهو الصور المفارقة الافلاطونية وقد سبق منا ان الكلي الطبيعي غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص وقد احكمنا ايضا البنيان الافلاطوني وشيدنا قواعد ذلك بعد الاندراس ومن جملة اقسام المضاف الكل والجزء واضافتهما غير اضافة الكلي والجزئي والفرق بينهما وبين هذين من وجوه احدها ان الكل من حيث هو كل موجود في الخارج واما الكلي من حيث هو كلي فلا وجود له الا في الذهن والثاني ان الكل يعد بالاجزاء والكلي لا يعد بجزئياته الثالث ان الكلي قد يكون مقوما للجزئي والكل يكون متقوما بالجزء الرابع ان طبيعة الكل لا تصير هو الجزء واما طبيعة الكلي فانها تصير بعينها جزئية مثل الانسان فانه صار عين هذا الانسان والخامس ان الكل لا يكون كلا لكل جزء منه وحده والكلي كلي لكل جزئي وحده لانه محمول عليه السادس ان اجزاء الكل محصورة متناهية وجزئيات الكلي غير متناهية ومن جملة اقسام الاضافات التام والناقص والمكتفي وفوق التمام فالتام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له وهو الكامل ايضا وهو مقول على اشياء كثيرة فتارة يقال للعدد انه تام اذا كان جميع ما ينبغي ان يوجد لشيء من العدد يكون قد حصل له والجمهور لا يطلقون على عدد هو اقل من الثلاثة انه تام وكون الثلاثة تامة لان لها مبدأ ووسطا ونهاية والعلة في ذلك انه لا شيء من الاعداد يمكن ان يكون تاما في عدديته اذ يوجد في عدد ازيد منه ما ليس فيه بل انما يكون تاما في العشرية او في الخمسية واما من حيث هو مبدأ ومنتهى يكون ناقصا من جهة انه ليس بينهما ما من شانه ان يكون بينهما وهو الواسطة وفرق على ذلك سائر الاقسام وهو ان يوجد المبدأ والواسطة فقط او العكس ولا واسطة ثم من المحال ان يكون مبدآن في الاعداد ليس حد بينهما واسطة يوجب الا لعددين وكذا القول في المنتهى واما الوسائط فقد يجوز ان يكون كثيرا لان جملتها في انها واسطة كشيء واحد ثم لا يكون للكثير حد توقف عليه فاذا حصول البداية والنهاية والتوسط غاية التمام واقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلاثة فهذه حكاية ما ذكره الشيخ في الشفاء وتارة يقال تام للمقادير كما يقال فلان تام القامة اذا كانت محدودة بما يليق بامثاله اذ المقادير لا تعرف الا بالتحديد الذي يلزمه التقدير وتارة يقال للكيفيات والقوى انها تامة مثل ان يقال هذا تام القوة وتام الحس وتام العلم وتارة يقال تام في اصطلاح الحكماء ويريدون به ان يكون جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل ويشترطون في ذلك ان يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره واذا كان مع ذلك مبدأ لكمالات غيره فهو فوق التمام لان فيه الوجود الذي ينبغي له بكماله وقد فضل عنه وجود غيره ايضا وليس في الموجودات شيء بهذه الصفة الا واجب الوجود واما العقول فهي تامة بالتفسير الاول وغير تامة بالتفسير الثاني فان الممكنات الفاقرات الهويات معدومة في حد ذواتها واما الذي دون التمام فهو قسمان احدهما المكتفي وهو الذي اعطي ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التي للسماويات فانها ابدا في اكتساب كمالاتها من غير حاجة لها الى مكمل خارجي كالمعلم البشري فيما بل مكملها ومعلمها ومخرجها من القوة الى الفعل جوهر عقلي غير مباين الوجود لوجوداتها وكذلك حال نفوس الانبياء ع لانهم ايضا مكتفون حيث اعطاهم الله ما به يتمكنوا من تحصيل كمالاتهم وقرباتهم من الله كما ستعرف جميع ذلك في مواضعه والاخر الناقص وهو الذي يحتاج الى خارج يمده بالكمال مثل الاشياء التي تكون في الكون والفساد والفرق بين التام وبين الكل والجميع بالاعتبار فانها متفقة المعاني وذلك بان التام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوة مثل كون الباري تاما والكل والجميع من شرطهما ذلك واما التام والكل فيما فيه كثرة فهما متحدان في الموضوع والفرق بانه بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس الى ما لا يبقى شيء خارجا عنه تام فان قلت فما معنى قول بعض اساطين الحكمة والتحقيق ان الباري كل الاشياء وتقرر ان كون الشيء كلا لا بد فيه من حضور كثرة في ذاته قلت ذلك معنى غامض حق يلزم من بساطته واحديته ان يكون

بحيث لم يكن حقيقة من الحقائق خارجا من ذاته بذاته ومع كونه كل الاشياء لا يوجد فيه شيء من الاشياء حتى يكون هناك كثرة لا بالفعل ولا بالقوة

المقالة الثانية في بقية المقولات وفيه فصول

فصل في حقيقة الاين

عرف الاين بانه هو كون الشيء حاصلا في مكانه وينبغي ان لا يكون نفس نسبة الشيء الى مكانه والا لكان نوعا من مقولة المضاف بل امرا وهيئة يعرض له للانتساب الى مكانه ويتماثل كما ان السواد له هيئة واضافة المحل عرض لهيئته فكذلك الاين له هيئة وكونه في المكان اضافة عارضة لها وهو ليس بشيء فان كون الشيء في المكان ليس ككون السواد في المحل فان وجود السواد بعينه هو وجوده في المحل لا امر زائد على وجوده وان لم يكن عين مهيته لكن زيادة الوجود على المهية انما هي بحسب التصور لا بحسب الواقع وهذا بخلاف كون الشيء في المكان فانه لا بد ان يكون هذا الكون في المكان امرا زائدا على وجوده في نفسه والا لم يكن صفة زائدة على هذا الجوهر الجسماني ولكان قد بطل وجوده في نفسه عند مفارقته مكانه وحصل له وجود اخر بواسطة المعدوم بعينه معادا فليس كون الشيء في المكان كونه في الاعيان فان كونه في الاعيان نفس وجوده ولو كان كونه في المكان وجود له لكان كونه في الزمان ايضا وجودا له فكان للشيء الواحد وجودات كثيرة اقول ويمكن ان يقال ان الشيء الجسماني كونه في المكان المطلق او في الزمان مطلقا وان كان قوة نحو وجوده الخاص به لا امرا زائدا عليه الا ان كونه في مكان معين او زمان معين امر زائد على وجوده في نفسه فذلك الامر الزائد يسمى الاين او المتى وكل منهما غير نفس الاضافة لان المراد منه مبدأ اضافة المكان او الزمان وقد استدل صاحب المباحث على ان الكون في المكان ليس هو بعينه الكون في الاعيان الذي هو الوجود بوجه اخر وهو ان الوجود وصف مشترك في الموجودات كلها فلو كان حقيقة الوجود في الاعيان هو الكون في المكان لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان وحيث لم يكن كذلك علمنا ان كون الشيء في المكان مفهوم مغاير لوجود الشيء في نفسه اقول هو منقوض بكل من الموجودات المخصوصة لجريان ما ذكره فيه فيلزم عليه مما ذكره ان يكون كون الجسم ماديا وكون العقل مفارقا وكون الحيوان حساسا امورا زائدة على نفس وجودها وليس كذلك والذي دفعها ذكره بان الوجود المطلق الكلي كما مر امر مشكك عرضي لافراده وليس حقيقة الوجود طبيعة نوعية او جنسية مشتركة بين جميع افراد الوجود

فصل في تقسيم الاين

وهو من طريقين احدهما انه من الاين ما هو اين حقيقي ومنه ما هو اين غير حقيقي فالاول كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسعه فيه غيره معه ككون الماء في الكوز والثاني كما يقال فلان في البيت فان البيت يسعه وغيره فليس جميع البيت مشغولا به وحده وابعد منه كونه في الدار وبعده البلد ثم العراق مثلا ثم الاقليم ثم المعمورة ثم عالم العناصر ثم العالم الجسماني باعتبار تحويه المحدد للجهات وهذا هو الغاية فان كون الشيء في العالم مطلقا ليس باين اصلا الطريق الثاني ان الاين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي وهو الكون في الهواء او الماء او فوق او تحت ومنه شخصي ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي وقد يقال انه لا بد لكل اين شخصي حقيقي من صفة قائمة بالمتمكن هي علة لذلك الاين واعترض عليه صاحب المباحث بان هذا باطل لان تلك الصفة اما ان يكون ممكن الحصول في المتمكن عندما لا يكون في مكانه الحقيقي المعين او لا يكون فان امكن لم تكن تلك الصفة علة لذلك الكون في المكان المعين والا لزم تخلف المعلول عن علته وان لم يمكن فحينئذ يتوقف حصولها في المتمكن على حصوله في ذلك المعين فلو توقف الحصول في ذلك المكان على حصول تلك الصفة فيه لزم الدور وهو محال اقول فيه نظر من وجهين احدهما ان تلك الصفة يمكن ان تكون جزءا من العلة او معدا او شرطا فلا يلزم مفارقتها المعلول على وجه الضرورة وثانيهما ان حصول تلك الصفة وان لم يتحقق الا عند كون المتمكن في مكانه لكن ذلك بحسب الظرفية المقارنة لا بحسب السببية والتقدم والفرق بين المعنيين كالفرق بين القضية المشروطة مادام الوصف والمشروطة بشرط الوصف والثانية اخص من الاولى والاعم لا يستلزم الاخص فان كل كاتب يحتاج الى حركة الاصابع في وقت الكتابة وتلك الحركة ضرورية في ذلك الوقت باسبابها المؤدية اليها في ذلك الزمان وليس ان الكتابة اوجبت تلك الحركة بل العكس اولى فان وجود تلك الحركة يقتضي وجود الكتابة في الخارج

فصل في تتمة احوال الاين

فمنها انه يعرض له التضاد فان الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز وهما امران وجوديان بينهما غاية التخالف ولا يجتمعان في موضوع واحد في آن واحد ويصح تعاقبهما عليه فهما متضادان ومنها انه يقبل الاشد والاضعف لكن قبولهما ليس بحسب جنس الاين فان كون الشيء في مكانه لا يكون اشد من كون شيء اخر في مكانه لان مفهوم الحصول في المكان لا يقبل الشدة والضعف بل انما يقبل الجسماني الاشد

والاضعف بحسب طبيعة نوعية لمكانها كالفوق والتحت او غيرهما كالجسمان اذا كانا في الفوق واحدهما اعلى من الآخر اي كان اقرب
الى الحد الذي هو المحيط فهو اشد فوقية من الآخر فقد ثبت من هذا ان الاشد والاضعف لم ينظروا الى نفس الاين بما هو اين بل الى نوع
منه وهو الفوق والتحت ولكن الحق كما زعمه صاحب المباحث ان ذلك الاشد والاضعف انما هو في اضافة عارضة للاين وهو
الفوقية والتحتية لما مر من ان الاضافة ليست قابلة للاشد والاضعف لذاتها **فصل** في حقيقة متى وانواعه من جملة
ما عد من المقولات متى وهو كون الشيء في زمان او طرفه او في حد منه فان كثيرا من الاشياء يقع في اطراف الازمنة ولا يقع في
الازمنة مع انه يسئل عنها بمتى كالوصولات والمماسات وسائر الاشياء الواقعة بوقوعها في آن له تعلق ما بالزمان وحال هذا
الكون بعينه حال ما قبله وان من متى العام والخاص باعتبار كون الشيء في زمان مطلق او زمان خاص او بتخصيصه ما هو متى حقيقي وهو
كون الشيء في زمان مطابق له لا يفضل عنه ومنه ما هو ثان غير حقيقي وهو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلا في اليوم او في
الشهر او في السنة او في القرن او في زمان الاسلام او في الزمان مطلقا على قياس ما مر في الاين والفرق بين البابين ان الزمان
الحقيقي الواحد يشترك فيه الكثيرون واما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون هكذا قيل وليس بسديد فان عدم
الشركة في المكان الحقيقي انما يصح القول به مع وحدة الزمان حقيقة فكما مع وحدة المكان حقيقة لا يمكن الشركة في الزمان
الحقيقي فكما ان لكل متمكن اينا يخصه فكذلك لكل حادث متى يخصه ولا يكون مشتركا بينه وبين غيره ولذا قيل الكل من الزمان و
المكان اسوة بالآخر ثم قالوا ان الامور التي لها متى بالذات هي الحركات ثم المتحركات لا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركاتها
وجواهرها في الزمان بالعرض اقول ان وجود الطبيعة الجوهرية متجددة سيالة فذلك كون تدريجي تطابق الزمان وكذا
بعض الكميات والكيفيات والاينون التدريجية الوجود لها اكوان تدريجية والحركة عبارة عن تدريج واقع في الكون لا
الكون التدريجي فهي معنى نسبي اضافي وقد مر ان المعنى الاضافي لا يوصف بالزيادة والنقصان والاشد والانقص الا بالعرض
فالمتى انما يلحق اولا وبالذات لتلك الاكوان والوجودات وثانيا لماهياتها واما الحركة فلا تدريج لها بل هي عين التدريج فلا متى
لها بالذات بل بالعرض واعلم ان من اقتصر في تعريف الزمان انه مقدار الحركة من جهة التقدم والتأخر فيلزمه من جهة الاقتصار على هذا
التعريف ان يكون مقدار كل حركة في العالم العنصري اضافة زمانا بعينه فيحتاج الى التقييد بامر آخر وهو ان يوجد في الحد مقدار
حركة الفلك او حركة لا تنقطع او اظهر الحركات او اسرعها او اشدها **فصل** في الوضع وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه
بعضها الى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود وليس هو النسبة وذلك لان النسبة وان كانت واقعة بين اجزائه
لكنها من باب الاضافة كالجوار ونحوه بل كون الجسم بحيث يكون لاجزائه هذه النسب هو الوضع كما مر وقد مر ان الاشارة ايضا الى ان
هذا الوضع ليس الوضع الذي يوجد في النقطة وهو كون الشيء مشارا اليه بالحس وليس الوضع المذكور في الكم فان هذا الوضع يعتبر
فيه نسبة الاجزاء الى الحاوي والمحوي والجهات الخارجة والوضع المذكور في تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك ولكن الذي ذكروا فيه من كون
الشيء بحيث يشار اليه انه اين هو مما يتصل به ايضا لا ثانيا لا يخلو عن خلط فان هذا الاين لو كان اينا حقيقيا لم يتوفر بين الوضع
بهذا المعنى والذي هو نفس المقولة فان الاجزاء ليس لها اين بالفعل وليست اينيتها مما يضاف بعضها الى بعض على وجه يعني بعض
منها انها اين هي من الآخر ولو فرق بينهما بان احدهما للمقدار والآخر للجسم الطبيعي فنقول ان الجسم الطبيعي انما يلحق الوضع اليه بتوسط
المقدار التعليمي ولولا عروض المقدار لم يصح له فرض التجزي والقسمة المقدارية كما بين في باب الكم فلحوق الوضع الجسم كما كان
بتوسط المقدار ولحوق عندنا انه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذي من خواص الجسم والوضع الذي يوجد في الكم واطرافه لان مجرد
كون الشيء كما او مقدارا متصلا لا يكفي لقبوله الاشارة الحسية بانه هيهنا او هناك او في الفوق او في التحت او جهة من جهات
انما ذلك شأن الكم الاتصالي مع اقترانه بالمادة القابلة للانفعالات والحركات والاختلافات فمجرد المقدار لا يقبل
الاشارة الحسية بل الخيالية لكن القوم قد تسامحوا واطلقوا الحس وارادوا ما يقابل العقل فالنقطة والخط والسطح والثخن
كلها ليس شيء منها في ذاته واقعا في جهة من الجهات ولا يحس اليها اشارة الا مع المادة بان كان وجوده في المادة مصححا لقبوله
للاشارة والجهة والانقسام وغير ذلك فان المقدار لو فرض مجردا عن المادة كما في الخيال كان ذاتها بنفس مقداريته ذا اجزاء
لها هيئة اتصال بمعنى غير ما ذكروه من كونها على وجه يكون لكل منها اين هو من صاحبه ويصح له ايضا شكل من غير ان يكون الشكل

اين له ايضا سطوح وخطوط لها اوضاع بمعنى آخر وللخط نقطة لها وضع خاص لا بمعنى الاشارة الحسية وبالجملة فكما للعقل اثباتا
وللحس اشارة غيرها فكذا للقوة الخيالية اشارة الى المقادير واطرافها غير تينك الاشارتين وللعقل وضع ورتبة يختص بالعقليات
والكليات وللخيال وضع يوجد للاشباح الادراكية وللحس وضع يختص بالماديات سواء كان للنقطة او للمقدار المنقسم في بعض
الجهات لا كلها او في الجسم المنقسم في جميع الجهات والوضع الذي هو من المقولة هو هذا المعنى الاخير وكذا الوضع الذي جزء المقولة
لا يوجد الا في عوارض المادة فان النقطة ما لم تقع في هذا العالم لم تكن قابلا للاشارة الحسية والخط والسطح ما لم يقعا في المادة
القابلة لم يكن اجزاؤهما بحيث يصح ان يتعرض لبعض منها بالقياس الى بعض اين هو من الآخر ثم الوضع قد يكون بالطبع وقد يكون
لا بالطبع وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة والذي بالطبع وبالفعل كوضع الارض من الفلك فان حيزيهما بالفعل
واما الذي بالفعل وليس بالطبع كحال الساكن البيت من البيت فان الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف حيزيهما ليس حالا
طبيعيا واما الذي بالقوة كما يتوهم في دائرة الرحى الى قطبها وينسب الى دائرة القطب ليست بالفعل اذ لا دائرة بالفعل فلا
وضع الا بالتوهم او بالقوة والوضع مما يقع فيه التضاد والشدة والضعف اما التضاد فكون الانسان رأسه الى السماء ورجله
الى الارض مضادا لوضعه اذا صار معكوسا والوضعان متعاقبان وجودا متنافيان على موضوع واحد من غير ان يجتمعا فيه
وبينهما غاية الخلاف وكذا الحال في الاستلقاء والانبطاح واما الشدة فكالاشد انتصابا او الاكثر انحناء فان قلت الذي قد
مر في مباحث الكيف المختص بالكم انه لا يقبل التضاد ولا الشدة وحكمتم بان استدارة الخط او محدب السطح لا يشتد ولا يضعف
فههنا كيف تحكمون بان الاستقامة والانحناء يقبلان التفاوت مع ان هذه الصفات لا تعرض اولا الا للمقادير
اقول نسبة هذه الاستقامة والانحناء وامثالهما الى المذكور هناك كنسبة هذا الوضع الذي هو المقولة الى تلك
الاوضاع فالمستدير مثلا اذا كان مجردا عن المادة لا يمكن ان يصير اشد استدارة مع بقاء الموضوع اذ لا مادة هناك حتى
يقبل التبدل بخلاف ما لو وقع شيء من الاستدارة والانحناء او غيرهما في مادة مخصوصة لانه يصير واقعا تحت مقولة الوضع
ويقبل التضاد والشدة والضعف وغير ذلك فالانحناء الطبيعي يقبل الاشد دون التعليمي وهذا من مقولة الوضع دون ذلك
فاعلم هذا فانه شيء يغفل عنه الاكثرون **فصل** في الجدة ومما عد في المقولات الجدة والملك وهو هيئة تحصل بسبب كون
الجسم في محيط بكله او بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح والتقمص والتعمم والتختم والتنعل وينقسم الى
طبيعي كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه وغير طبيعي كالتسلح والتقمص وقد يعبر عن الملك بمقولة له فمنه طبيعي ككون القوى للنفس
ومنه اعتباري خارجي ككون الفرس لزيد فهو بحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح فان هذا من مقولة المضاف **فصل**
في مقولتي ان يفعل وان ينفعل اما الاول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه اثر في غيره غير قار الذات ما دام السلوك في هذا
التأثير التجددي كالمسخن ما دام يسخن والمبرد ما دام يبرد واما الثاني فهو كون الجوهر بحيث يتأثر عن غيره تأثرا غير قار الذات
ما دام كونه كذلك مثل التسخن والتسود فاذا فرغ الفاعل من فعله او المنفعل من انفعاله وبالجملة عن النسبة التي بينهما من تجدد
والتأثر لا يقال ان هذا محرك وذاك متحرك وينتهي التسخن الى السخونة القارة والتسود الى السواد القار فالتعبير عنهما بان
يفعل دون الفعل وبان ينفعل دون الانفعال لاجل ان الفعل والانفعال قد يقال لا ان للايجاد بلا حركة وللقبول بلا تجدد
ككون الباري فاعلا للعالم وكون العالم منفعلا عنه وليس في ذلك حركة لا في جانب الفاعل ولا في جانب القابل بل وجود
يستتبع وجودا ويعرض لهما اضافة فقط فالفاعل والمنفعل بذلك المعنى اضافتان فقط فمحال ان هذين المعنيين الواضعين
تحت الزمان واما الحالة التي تتم للفاعل المتجدد عند انقطاع تحريكه وللمنفعل عند انقطاع تحركه كالقطع في نهاية الحركة
واجزاء الثوب بعد استقراره فهل تكونان من هذين البابين ام لا فنقول هما من حيث تخصصهما بانهما في نهاية الحركتين
يقع عليهما من هاتين المقولتين وكذا الحال في جميع ما يقع في حدود الحركة واطرافها الدفعية واذا لم يعتبر تخصيصهما كان
فليسا من المقولتين وقد يعرض في هاتين المقولتين التضاد والاشتداد واما التضاد فالتبييض ضد التسويد والتسخين ضد
التبريد كما ان البياض ضد السواد والسخونة ضد البرودة واما الاشتداد فان من الاسوداد الذي هو في السلوك الى غاية ما هو
اقرب الى الاسوداد الذي هو في الغاية من اسوداد آخر وكذلك قد يكون بعض التسويد اسرع وصولا الى الغاية من بعض آخر منهما و هو

الاشتداد والتنقص عن الشدة والنقص اللذين في الكيف كالسواد فانهما ليسا بالقياس الى السواد نفسه بل بالقياس الى الاسود اذ الشدة
هو عبارة عن الحركة الى السواد فان السلوك الى السواد غير السواد هذا ما قيل واعلم ان وجود كل منهما في الخارج ليس عبارة عن نفس
السلوك الى مرتبة فانه بعينه معنى الحركة ولا ايضا وجود كل منهما وجود المقولة التي يقع بها التحريك والتحرك كالكيف مثل السواد
والكم مثل مقدار الجسم النامي او الوضع كالجلوس والانتصاب ولا غير ذلك بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات
مادام يؤثر او يتأثر في وجود السواد او السخونة من حيث انه سواد من باب مقولة الكيف وجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل
منه تدريجي آخر او يحصل من تدريجي آخر هو من مقولة ان يفعل او ان ينفعل واما نفس سلوك التدريجي اي خروجه من القوة الى الفعل
سواء كان في جانب الفاعل او في جانب المنفعل فهو عين الحركة لا غير فقد ثبت نحو وجود يهما في الخارج وعرضيتهما **فصل**
في دفع ما اورد على موجوديتهما قال صاحب المباحث في هذا المقام عندي ان تأثير الشيء في الشيء يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا
زائدا على ذات المؤثر وذات الاثر وكذا تأثر الشيء عن الشيء وهو قابليته يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات القابل و
ذات المقبول اما التأثير فلو كان امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التي لا بد لوجودها من مؤثر ايضا فيكون تأثير ذلك المؤثر في ذلك
التأثير زائدا عليه فينتقل الكلام اليه ويفضي الى التسلسل وهو محال ويتقدير ان لا يكون محالا فالالزام حاصل وذلك لانه اذا
كان بين كل مؤثر واثر واسطة هي التأثير حتى فرضت امور غير متناهية مترتبة فلا يخلو اما ان يكون تلك الامور متلاقية او لا يكو
نشيء منها متلاقيا فان تلاقت بمعنى ان يفرض مؤثر ومتأثر لا يتخللهما ثالث فحينئذ مؤثر لا يكون تأثيره زائدا على ذاته وذات
اثره فح لا يكون تأثير الاول في الثاني زائدا عليهما ولا تأثير الثاني في الثالث والثالث في الرابع وهكذا امور زائدة على ذواتها
وذوات آثارها وان لم يتلاق بمعنى ان لا يوجد هناك امران لا يتخللهما ثالث فهذا نفي للمؤثرية اذ لو يوجد هناك ما يكون
ذاته مؤثرا في ذات اخرى واما القابلية فلو كانت ثبوتية يجري الكلام بعينه فيه ويعود التسلسل والمحذور بعينهما قال فهذا برهان
قاطع على ان المؤثرية والمتأثرية لا يجوز ان يكونا وصفين ثبوتيين وستعرف في باب العلل ان المؤثرية لو كانت وصفا ثبوتيا
يلزم نفي الواجب الوجود تعالى شأنه انتهى ما ذكره تلخيصا اقول هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض اصول الحكمة
كمسألة الوجود وزيادته على الماهية وان لكل ماهية نحوا خاصا من الوجود والماهيات كما انها متخالفة بالمعنى والمفهوم كذلك
متخالفة بالوجود لكن وجود بعضها قد يتحد بوجود الآخر ضربا من الاتحاد وموجودية كل ماهية او معنى في الخارج عبارة عن
صدق حده على شيء في الخارج كما ذكره الشيخ في اثبات نحو وجود المضاف في الخارج بانه في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة
اي كونه بحيث اذا عقل عقل معه شيء آخر اذا تقرر ذلك فنقول كما ان كثيرا من الموجودات يصدق عليها احد الجوهر او الكم او
الكيف وغيرها وكذا حد واحد من انواعها كحد الفلك والحيوان او السواد او السطح او غير ذلك فيحكم بوجود هذه المقولات و
اجناسها وانواعها فكذلك يوجد في الخارج امور كثيرة يحمل على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين وعلى بعض
حد الاخرى فيكون كل منهما من الموجودات الخارجية دون الموهومات التي لا وجود لها في العين ودون المعاني المنطقية
كالكلية والجزئية ومفهوم النوع والجنس والفصل وغيرها من المعقولات الثانية التي شرط عروضها كون الموضوع متعينا
في الذهن ودون السلوب والمعاني السلبية وذلك لانه لا معنى لوجود شيء في الخارج الا كونه بحيث يصدق معناه على شيء
صدقا خارجيا كما في محمولات القضايا الخارجية واما الكلام في ان وجودهما هل هو زائد على وجود ذات المؤثر وذات المتأثر
ليكونا من الاعراض او لا فيكونا من الجواهر فذلك مطلب آخر والشأن فيه في بيان عرضيتهما بان لكل من المؤثر والمتأثر على الوجه المذكور
ماهية اخرى ولها حد آخر غير كونه فاعلا او منفعلا فان السواد يمكن وجود نوع من السواد لا اشتداد في سواديته فيكون
اسوداده بامر زائد على سواديته وكذا للتسخين وجود غير تدريجي يحقق نوع السخونة فيه فكون السخونة مؤثرة في شيء على التدريج
امر زائد على وجود السخونة واما قوله لو كان التأثير امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التي لا بد لوجودها من مؤثر فنقول ان
بعض الصفات وان احتاجت الى مؤثر لكن لا يحتاج الى مؤثر جديد غير جاعل موصوفاتها فان الجعل كما لا يتخلل بين الذات والذات
فلا يتخلل ايضا بين وجود الملزوم ووجود لازمه فان جاعل كما لا يجعل النار جوهرا بعد جعلها موجودة فكذلك لا يجعلها
حارة بعد جعلها موجودة بل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه التبعية مع ان وجود الحرارة غير وجود النارية

لان النار

لان النار جوهر والحرارة عرض فكذا الحال فيما نحن فيه فنقول التأثير التجددي وان كان امرا موجودا في الخارج لكن من لوازم هويته
بعض افراد المقولات فالحرارة المسخنة مثلا قد لا يكون كونها مسخنة امرا زائدا على وجود ذاتها التشخصية وان كان زائدا
على ماهيتها ثم على تقدير زيادتها التشخصية فلا يكون مفتقرا الى جاعل آخر غير جاعل الذات بل ولا الى جعل آخر غير جعل
الذات لكونه من لوازم تلك الهوية الوجودية ولازم الهوية كلازم الماهية غير مفتقر الى جعل مستأنف غير جعل تلك الهوية
فثبت ان كون التأثير التجددي موجودا زائدا على ذات المؤثر ليس مما يحتاج الى تأثير آخر ولا الى مؤثر آخر وكذا قوله فيكون تأثير
المؤثر في ذلك التأثير زائدا عليه غير مسلم اذ لا يلزم من كون التأثير التجددي الذي هو من مقولة ان يفعل امرا زائدا على ذات المؤثر
ان يكون التأثير الابداعي امرا زائدا على ذات الفاعل في الخارج بل هو بعينه اضافة الفاعلية والابداع ووجود الاضافات
قد علمت انها غير مستقلة في الخارج **الفن الرابع** في البحث عن احكام الجواهر واقسامها الاولية فانها من عوارض
الموجود بما هو موجود فحري بها ان يذكر في العلم الكلي الباحث عن عوارض الموجود من غير نظر الى خصوصيات الاشياء وفيها مقدمة
ومطالب اما المقدمة ففي بيان معنى الجوهر والعرض واحوالهما الكلية وفيها فصول **فصل** في تحقيق معنيهما اعلم ان
مفهومات الاشياء بعضها موجودة بالذات وبعضها موجودة بالعرض فمثال الاول قولنا الانسان حيوان فان الحيوان المنسوب
الى الانسان بعينه منسوب الى الحيوان الذي يحمل عليه بالحقيقة ومثال الثاني زيد اعمى وزيد ابيض فان الوجود المنسوب الى زيد
بعينه ليس منسوبا الى العمى والبياض بالحقيقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع سواء كان عدميا
او وجوديا وتلك العلاقة ان يكون مبدأ المحمول منتزعا عنه او قائما به فالموجود في القسم الثاني هو الموضوع ولكن ينسب وجوده
الى المحمول بالعرض وهذا النحو من الموجودية غير محدود فلنعرض عنه ولنشتغل بالموجود بالذات فنقول قد علمت ان كل موجود
اما ان يصح ان يقال ان له ماهية بمعنى ان لا ماهية له الا الوجود الصرف الذي لا اتم منه او لا يصح فالاول قد سلف بعض
احكامه بحسب المفهوم وسيأتي البحث عن بيان وجوده واوصافه الكمالية واحكامه الوجودية وكلامنا الآن فيما وجوده غير ماهيته
بالمعنى الذي سلف منا ذكره اي ليس وجوده بذاته بل بغيره فاقدم اقسام هذه الموجودات هو الجوهر وذلك لان هذا الموجود لا يخ
اما ان يكون في محل او لا يكون والمراد من كون الشيء في المحل ان يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعا معه لا يجوز مفارقته
عنه وقد اشكل على القوم ههنا تفسير كون الشيء في محل واستصعبوه لما في لفظة في من الاشتراك والتشابه بين معاني كثيرة
كما تقول في الزمان وفي المكان وفي الذهن وفي الخارج وفي الغاية وفي الكل وفي الاجزاء وفي العام وفي الخصب وفي الراحة وفي النظر
فلا اشتراك لها في معنى واحد يجمع الكل ولبعض نفس الاضافة مما يصلح ان يكون مرادة بلفظة في والا لصدقت على معنى مع ومن
وعلى غيرهما من المعاني الحرفية ولصدقت على الابوة والبنوة وغيرهما وتخصيص الاضافة بعدم الاستقلال بالمفهومية وغيره
وان اخرج المعاني الاسمية الا ان خصوصية الواحدة منها لا تبلغ في النزول وتقليل الشركاء الى حيث يشمل المعاني المستعملة
فيها لفظة في ويخرج الاغيار وكما ان كلا من معنيي من والى مما يستعمل فيهما لفظة ولا يشملهما معنى واحد يخصهما بل لكل منهما
خصوصية يدخل فيما وضع له اللفظ فكذا القياس اذا انضمت معها امور اخرى يكون على هذا المنوال نعم يمكن ان يؤول استعمالها
في كثير من هذه المواضع على المجاز التشبيهي ككون الكل في الاجزاء لكونه عين الجميع وككون الجزء في الكل فلو كان الكل في الجزء
بالمعنى الذي يكون الجزء في الكل يلزم اشتمال الشيء على نفسه وهو امر مستحيل بديهة فان قلت لفظة في موضوعة لمعنى الاشتمال
والاحاطة وهو يجمع الكل فيكون اشتراكه معنويا قلنا الكلام يعود فيما ذكرت حذو ما لانه بعينه معنى الظرفية وهو مختلف
فان ظرفية الزمان للحركة ليست كظرفية المكان للجسم وكذا كون الشيء في الحركة غير كون الحركة في الشيء والغرض ان كون الشيء في
المحل ليس له معنى محصل شامل للمواضع التي يستعمل فيها وليس الغرض النظر في معنى اللفظ بما هو معنى اللفظ ليكون خارجا عن
هذا الفن وان كان المذكور ايضا فضلا لا على ما يقصده السالك المستقيم الطريق فاذا كان في المحل اشتراكا لفظيا فكل ما
ذكروه من القيود لا يكون فاصلا معنويا وقيدا احترازيا اذ اللفظ المشترك لا يحتاج الى امر مميز معنوي اذ ليس فيه معنى واحد
جنسي او عرض عام بل معان متعددة يتصرف في كل منها بقرينة خارجية لفظية او معنوية فان طريق ازالة الشبهة باشتراك
الاسم اما بالحد او بالرسم او بنفي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما يبقى لا من ذاته بل بسلب ما ليس هو مقصودا

ولما كان الحال كذلك فالمذكور في تعريف الحلول وهو وجود الشيء في شيء لا كجزء منه شايعا فيه بالكلية مع امتناع المفارقة عنه يكون كقرائن للفظ المستعمل في هذا الموضع بالنسبة الى مواضع الاستعمال الكونه يقوم مقام الرسم في القيود المترتبة ولحواص المميزة مع مساهلة ما بانه لو فرض فيهما ان المنسوب الى شيء بشيء كان له اشتراك بين نوعي الحال وغيره كان المذكور في التعريف قيودا مميزة لذي الحال من حيث هو ذو الحال عن المشاركات في امر معنوي فكان يمتاز اما بالشيوع والجامعية بالكلية عن كون الخاص في العام وكون الشيء في الزمان والمكان واما بامتناع المفارقة والانفصال عن الكون في المكان ايضا وفي الحصول وغيره وقد عرفوا معنى في الشيء فيهما اي الحلول بتعريفات كثيرة ليس شيء منها خاليا عن الفساد والخلل اما طردا او عكسا او كليهما كقولهم الاختصاص الناعت وكقولهم اختصاص شيء بشيء بحيث يكون احدهما نعتا والآخر منعوتا به فانتقض عكسه بالسواد والبياض وغيرهما ان كان المراد بالنعت الحمل بالمواطاة وطرده بالمكان والكوكب بل الجسم مطلقا ان كان المراد به الحمل بالاشتقاق وربما تكلف بعضهم بان المراد عن الاشتقاق الجعلي وكقولهم ان الحلول كون الشيء ساريا في شيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر ثم زادوا قيدا آخر علاجا بما ورد النقض فيه باحوال المجردات عن المادة بقولهم تحقيقا او تقديرا فبقي النقض بالنقطة والابوة وغيرهما مما لا سراية فيه فالتجأوا ببقي وجود هذه الاشياء عن الخارج ولم يتنبهوا بان لا اختصاص لهذا الايراد بالاطراف والحدود منها بل النقض وارد بالجمادات والوهميات وقد ذكرنا في شرح الهداية الاثيرية شطرا من النقوض والابحاث الواردة على التعاريف المذكورة للحلول واما الذي الهمنا الله تعالى من خزائن علمه في تعريف الحلول هو ان يقال معناه كون الشيء بحيث وجوده في نفسه وجوده لشيء آخر على وجه الاتصاف لان لا يرد النقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى والمبادي العالية بحسب ما هو الحق من ان وجود المعلول في نفسه هو وجوده لموجده وهذا التعريف سالم عن النقوض والايرادات طردا وعكسا لصدقه على الاعراض والصور الحالة كلها وكذا بعض سائر الخصوصيات النسبية التي تشبه على وجه الحلول ككون الجزء في الكل والجزئي في الكلي وكون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الراحة وفي الخصب وكحصول الفصل للجنس فان وجوده عين وجود الجنس لا له وكذا حصول الوجود للماهية لانه نفس وجودها لا وجود شيء لها كما علمت سابقا وبالجملة لا خلل في هذا التعريف كما يظهر بالتتبع والتأمل واذا علمت معنى الحلول هكذا علمت ان الحال المفتقر الى محله اما في وجود ذاته الشخصية وفي ماهيته النوعية لذاتها جميعا او في وجود ذاته الشخصية دون حقيقته النوعية حتى يمكن ان يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا لا بذاته من غير محل فالاول يسمى عرضا عند الكل والثاني يسمى عند المحصلين من المشائين صورة في نقول لا يجوز ان يكون للمحل افتقار في وجوده الى الشيء الحال سواء كان عرضا او صورة والا لدار الافتقار من الجانبين بجهة واحدة وهو دور مستحيل فالمحل اما ان يكون مستغنيا عن الحال حقيقة وتحصلا ماهية ووجودا فيسمى باسم الموضوع عند الكل او يكون مفتقرا في وجوده التحصلي الى الوجود المطلق العامي للحال باي تحصل يكون فيسمى عند هؤلاء بالهيولى فالعرض والصورة يشتركان في امر يعمهما وهو مفهوم الحال وكذا الموضوع والهيولى يشتركان في امر يعمهما وهو مفهوم المحل ومحل الشيء سواء كان ذلك الشيء صورة او عرضا في صورة او عرضا في عرض ان جاز ذلك لا بد وان ينتهي آخر الامر الى محل لا محل له فيكون مقوما للجميع فكل عرض مفتقر في وجوده الى الجوهر دون العكس فثبت ان الجوهر اقدم بالطبع من العرض واما عند اتباع الرواقيين فكل حال عرض ولا شيء من الجوهر بحال لكن بعض الاعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه لانهم جوزوا تركب الجوهر من محل جوهر وحال عرض فليس الجوهر مطلقا متقدما بالطبع على العرض وسيأتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل ان شاء الله ثم انهم يفرقون بين الصورة والعرض فرقا اعتباريا لا حقيقيا وكذا بين الموضوع والهيولى وهو ان كل معنى نوعي سواء كان طبيعيا او صناعيا اذا كان له مادة ما هو حال ومحل مطلقين كالسرير مثلا يكون المحل عندهم يسمى مادة كالخشب والحال يسمى صورة كالهيئة المخصوصة باعتبار كونهما جزئين لامر واحد نوعي مطلقا وليس من شرط الجزء الصوري عندهم ان يكون محصلا للحال حتى يكون جوهرا لكونه مقوم الجوهر اولى بالجوهرية منه ولا من شرط الجزء المادي ان يكون مفتقرا الى الحال في نحو وجوده النوعي بل المسمى صورة عندهم هو بعينه نفس العرض مع اشتراط كونه جزءا للمركب وكذا المسمى مادة عندهم نفس الموضوع مع اعتبار كونه جزءا للمركب منه ومن ما يحله فعلى هذا جميع الاعراض المخصصة والمصنفة يصلح عندهم ان يكون صورا ومحالها هيولياتها فاذا تقرر تغاير المذهبين وتخالف

الاصطلاح

الاصطلاحين في هذه المعاني والاسامي مع ما سلف من ضوابط الميزان ان رفع العام او الاعم المساوي اخص من رفع الخاص او لازم المنافي وقلنا ان معنى الجوهر او لازمه المساوي انما لا يكون في موضوع فنقول اللاكون في الموضوع اعم من اللاكون في المحل لما عرفت ان الموضوع اخص من المحل عند المشائين فنقيضاهما يكونان بالعكس فيكون الجوهر اعم مما يكون في محل ومما لا يكون فيه اذ كلاهما يتحدان في معنى الوجود لا في موضوع وكذا العرض وهو ما يكون في موضوع يباين الحال والمحل عند من جوز قيام العرض بالعرض فيكون اعم من كل منهما بوجه لان الحال قد يكون عرضا وقد يكون صورة والمحل قد يكون جوهرا او قد يكون عرضا على هذا التقدير واذ ثبت مما ذكرناه فيكون الاقسام الاولية للجوهر على مذهب اولئك القوم خمسة لانه اما ان يكون في محل او لا يكون فيه والكائن في المحل هو الصورة المادية وغير الكائن فيه اما ان يكون محلا لشيء يتقوم به او لا يكون والاول هو الهيولى والثاني لا يخلو اما ان يكون مركبا من الهيولى والصورة وهو الجسم او لا يكون وح لا يخلو اما ان يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه وهو النفس او لا يكون وهو العقل والاجود في هذا التقسيم ان يقال الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة فهو الجسم والا فان كان جزءا منه هو به بالفعل سواء كان في جنسه او في نوعه فصورة اما امتدادية او طبيعية او جزء هو به بالقوة فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه بالمباشرة فنفس والا فعقل وذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر النفساني الانساني مادة للصورة الادراكية التي يتحصل بها جوهرا آخر كماليا بالفعل من الانواع المحصلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعي الذي لهذه الانواع المحصلة الطبيعية وتحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا وجوده **فصل** في تعريف هذا المقصد وان خرج من التقسيم الذي وقع لذي المحل مطلقا الا انا نورد هيهنا ما ذكر في تعريف العرض اقتداء بالاقدمين فنقول العرض هو الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه فهذه قيود اربعة نقولنا في شيء لاستحالة وجود عرض واحد في شيئين او ما زاد عليهما اما العدد ومعنى الكل والبنية وغيرهما فالموضوع في كل منها من حيث كونه موضوعا له امر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض واحدا حقيقيا بل يكفي جهة وحدة بها يكون الموضوع واحدا كالعشرية فان موضوعها مجموع الوحدات التي فيها لا كل واحد والا لكانت العشرة عشرات ومجموع الوحدات امر واحد فان قلت ننقل الكلام في كيفية عروض تلك الوحدة لها قلنا لا يلزم ان يكون جهة الوحدة نسبتها الى المحل نسبة العرض الخارج بل ربما تكون مقومة لقوام ما اعتبرت هي معه كحال الوجود بالنسبة الى الماهية وخصوصا على ما ذهبنا اليه كما مر ذكره سابقا من ان لكل شيء وحدة هي بعينها نحو وجوده الخاص الذي يتحقق ذلك الشيء وقد سبق ان الوجود ليس عرضا لما هو موجود به بل الوجود لكل شيء صورة ذاته المحصلة بحقيقته الموجودة وبذلك كان يخرج الجواب عن الشبهة التي اعيت اذهان الفضلاء عن حلها كما علمت واما الاضافات وخصوصا المتشابهة الطرفين كالتجاور والمقاربة والمعية والاخوة وغيرها فيجوز ان كلا من الطرفين سواء كانا متخالفين كالعلية والمعلولية او القبلية والبعدية او متماثلين كالتماثل والتجانس مختص بامر لا يوجد في صاحبه وربما يتوهم ان قولنا في شيء لاخراج وجود الكل في الاجزاء وهو فاسد لان وجود الكل في الاجزاء قول مجاز وانما هو موجود بحسب نفسه لا في الاجزاء اذ لو كان لوجوده نسبة الى الاجزاء فاما ان يكون وجوده في كل جزء جزء فيكون كل منها كلا فيكون ح كان لا كل واحد والمفروض خلافه هذا خلف واما ان يكون في مجموع الاجزاء وهو ايضا ممتنع لانه نفس المجموع لانه موجود في المجموع والا لكان الشيء موجودا في نفسه وهو ممتنع اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه فلكل صورة في اجزائه هي نفس وجود اجزائه جميعا لا انه شيء آخر موجود في اجزائه كما ظن ولا انه موجود في واحد واحد كما توهم ومن هيهنا ينكشف ما حققناه من ان الصورة النوعية للمركب الخارجي هي عين وجود ذلك المركب وان التركيب اتحادي فيما له مادة وصورة في الخارج وان العشرة مثلا صورتها عين جميع الوحدات التي هي مادتها فعليك بالتثبت في هذه الامور من تلعثم وتزلزل واما قولنا غير متقوم به فاحتراز عن وجود ما يحل في المادة ويقومها موجودة بالفعل نوعا من الانواع فلا جرم لا يكون عرضا بل صورة جوهرية اقول ان صفات الامور يكون على اقسام لان الموصوف اما ان يكون قد استقرت له ذات متقررة بالفعل ام لا يكون فعلى الاول اما ان يكون الصفة التي تلحقها خارجة عنه لحوق عارض لازم او مفارق او ليست تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه وعلى الثاني اما ان يكون الصفة تلحقه ليتقرر بها ذاته سواء كانت جزءا من معنى ذاته او ليست جزءا من معنى ذاته او لا يكون الصفة مما تقرر ذاته بل لحوقها يكون لحوق امر يلحق الشيء بعد تمام تقرره ووجوده بحسب التبعية لما يقرره بالذات لحوقا لازما او مفارقا فالمثال للاول وجود البياض للجسم

للانسان وللثاني وجود النفس للحيوان وللثالث وجود الصورة الطبيعية للجسم المطلق بما هو طبيعة اشتمله ترد على الاطلاق وللرابع
وجود الصورة للهيولى وللخامس وجود السواد او التحيز للجسم واما وجود الفصل للنوع او للجنس من حيث كونه فصلا فوجود اتصالي
وتحقيق فهو قول مجازي كما مر لان هذه الامور اذا اخذت على الوجه المذكور يكون وجودها واحدا جميعا ومقتضى النسبة سواء كان
نعتيا او لازما هو الغيرية فذلك مما قد خرج بالقيد الاول واما اخذ كل من الجنس والفصل امرا محصلا بحسب المفهوم والمعنى فيكون نسبة
الفصل الى النوع بالدخول في تقرير هيئته وتحصيل معناه والى الجنس بالدخول في تقويم وجوده وتحصيله ذاتا كما مر في مبحث
الماهية فيكون خارجا عن مفهوم العرض بالقيد الثاني ومنهم من فسر العرض بما يقوم بشيء متقوم بنفسه وهو بظاهره فاسد عند
من جوز قيام العرض بعرض اذ الازم كون العرض الذي هو المحل جوهرا ولكن ذلك لم يثبت عندنا واما الامثلة التي ذكروها في اثبات
قيام عرض بعرض آخر كالسرعة للحركة والاستقامة للخط والشكل للسطح والنقطة للخط والخط للسطح فمحل تامل لان جميع هذه الاوصاف
نسبتها الى الموصوفات بها من الاعراض اشبه بنسبة الفصول الى الاجناس في الهيئات البسيطة من نسبة الاعراض الى الموضوعات
والعجب ان الشيخ الرئيس من جوز قيام العرض بعرض آخر وقال ليس بمستنكر واحتج عليه بالامثلة المذكورة مع انه قد صرح بان
الاستقامة والاستدارة من فصول الخط والسطح وهو ايضا قد كرر ان مناط العرض بما لها عرضا في شيء ان يكون متقوما موجودا بحصل
المحل بحسب نوعيته بدون ذلك الامر الحال فيه ومغايرا له وعلم جواز تحصيله كذلك فان كان الاول فالحال العرض والمحل موضوع وان كان
الثاني فهما صورة ومادة او فصل وجنس معا على هذا لا شك ان الحركة لا يمكن وجودها الا مع حد من السرعة والبطوء ولا شك ان
الحركة السريعة مثلا ليس لها من حيث كونها حركة وجود تام في حد حقيقتها ونوعيتها بحيث اذا لوحظت معراة عن مرتبة السرعة
والبطوء يكون قد تمت حقيقتها ثم قد لحقتها مرتبتها من السرعة بعد تمام حقيقتها بل انما تم شيئيتها بحد من حدود السرعة والبطوء فيكون
هي من الفصول المقومة للموصوف لا من الاعراض المتقومة به واحتج الشيخ ايضا بقوله هذه الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهي
كما سنبين لك كلها اعراض واقول انك قد علمت في مباحث الوحدة والكثرة ضعف ما ذكره هو وغيره في عرضية الوحدة
وتذكرت ان وجود كل شيء هو وحدته وتشخصه والوجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه بالوجود بل وحدة العرض كوجوده عرض
بعين عرضية ذلك العرض وكذا وحدة الجوهر جوهر كوجوده وليست الكثرة الا الوحدات وحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدة
وربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه بان معناه المتقوم لا بما يحل فيه وقد ذهل ان المعنى المجازي للالفاظ مهجور في التعريفات الحقيقية
واما قولنا لا كجزء فاحتراز عن وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان ومن وجود عموم
الجنس من حيث هما عامان وعن وجود كل من المادة والصورة في المركب فان كل واحد من هذه الامور موجود في شيء هو جزء منه ووجود
العرض في الموضوع ليس كذلك واما قولنا لا يمكن قوامه دون ما هو فيه فالمراد به استحالة وجود ذلك الشيء من حيث طبيعته الا في محل
ومن حيث شخصيته الا في ذلك المحل المعين وبهذا يقع الامتياز بين وجود العرض في موضوعه وبين وجود الجسم في الزمان ووجوده
في المكان ووجود الشيء في الغاية والغرض ككون النفس في السعادة وكون المادة في الصورة وذلك لجواز مفارقة هذه الاشياء
عما ينسب اليها بحسب الطبيعة فلو كان في شيء منها لزم امتناع مفارقة لامر خارج عن ذاته وهو نحو وجوده الخاص كلزوم الكوكب
في فلكه ولزوم المحوي من الفلك في حاويه فهو لا يقتضي العرضية ثم عدم مفارقة الجسم عن حيز مطلق وزمان مطلق وعدم مفارقة
الانسان عن غاية مطلقة وغرض مطلق لا يوجب كون المنسوب اليه موضوعا وذلك لان معنى عدم القوام بدون ما هو فيه كما
مر هو ان الشيء بطبيعته يقتضي محلا وبشخصيته يقتضي محلا مخصوصا والامور الكلية لا وجود لها من حيث كليتها في الخارج وما
لا وجود له يستحيل ان يوجب به شيء آخر في الخارج وكلامنا في ان العرض في الموضوع بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني
على ان الحكم بان كل جسم يستدعي مكانا عاما او خاصا مناقشة لاستحالة كون المحدد ذا مكان وتبديل لفظ المكان بالحيز لا
يفيد لعدم سبق الموجود في موضوع على الموجود في الحيز اذا اريد منه غير المكان كالوضع والمحاذاة وكذا في كون كل جسم في زمان
على طريق اللزوم المسوغ للاخذ منه والانات جميعا كما هو شان العرض بالقياس الى الموضوع محل نظر وذلك لان الجسم عند حصوله
في الآن لا يكون في زمان فان قلت لو صح وجود الجسم في آن فهو عند كونه فيه اما متصف بالحركة او بالسكون اذ لا يمكن خلوه عنهما
والاتصاف بكل منهما يقتضي مقارنة الزمان لان كلا منهما زماني فيلزم كون الجسم مقارنا للزمان عند كونه مفارقا عنه وهو خ

قلت يمكن الجواب عنه بوجهين الاول انا نختار الشق الاول ونقول ان الجسم المتحرك كالفلك مثلا يتصف في كل آن من الانات
المفروضة في زمان حركته بانه متحرك اي متصف بالحركة وهذا بحسب المفهوم اعم من ان يكون حركته واقعة في نفس ذلك الآن
او في الزمان الذي هو حد من حدوده فان قولنا هذا الجسم متحرك في الآن او متصف بالحركة في الآن يحتمل وجهين احدهما ان قولنا
في الآن يكون قيدا وظرفا للاتصاف بالحركة وثانيهما ان يكون قيدا وظرفا لنفس الحركة لا للاتصاف بها فالاول لا يستدعي
يكون وجود الحركة في الآن ولا السكون وان كان معناه سلب الحركة عما من شانه ان يكون متحركا وذلك لان نفي الحركة في الآن
اذا كان قيدا للنفي لا للحركة لا يستلزم ان يكون النفي والرفع فيه حتى يلزم منه كون السكون في الآن لان رفع المقيد اما برفع ذاته
المقيدة او برفع قيده فيكون رفعه اعم من رفع كل منهما والعام لا يوجب الخاص فيجوز ان يحصل رفع الحركة في الآن بوجود الحركة
لا في الآن بل في الزمان الذي هو طرفه لصدق رفع الحركة في الآن عليه والثاني ان النفي بدون حاصل لجواز ان يكون الجسم متحركا في الا
ولا ساكنا في الآن لان ارتفاع النقيضين او ما يساويهما انما يستحيل عن نفس الامر لكن لا استحالة في ارتفاعهما عن مرتبة من مراتب
نفس الامر وحيثية من حيثيات الواقع وحد من حدود الامر الواقعي كما ان زيدا الموجود مثلا في الارض لا يكون في السماء متحركا ولا
ساكنا فهو اما متحرك او ساكن في الواقع اذ الواقع اوسع واشمل مما ذكر فان قلت ان الاجرام الكوكبية ابداعية الوجود عند القوم
فيمتنع عليها المفارقة عن امكنتها الخاصة فيكون اعراضا لصدق قولنا الموجود في موضوع لا يمكن مفارقته عنه قلت قد علمت
ان استحالة المفارقة عن الموضوع في العرض لاجل ان تخصصه بنفس الموضوع بخلاف تلك الاجرام فان تخصص كل منها بذاته وباموره
متقررة في ذاته لا بحصوله في مكانه وذلك لان نوعها مقصور على شخصها في الوجود الطبيعي فالمتخصص لها من طبيعتها نوعها
وحصولها لتلك الاحياز تابع لتشخصها ونحو وجودها فان قلت ما ذكرتم غير جار في المواد الاجرام الفلكية فانها موجودة
في صورها وصورها متحصلة القوام وليست المواد جزءا منها ولا يصح قوامها دون ما هي فيه اعني الصور قلت قد تفصى بعض
الفضلاء عن هذا الاشكال بقوله لا نم ان المادة يصح ان يبقى انها في الصور لما ذكرنا ان معنى في هو ان يكون ناعتا للمحل و
المادة لا تنعت الصورة بل الامر بالعكس انتهى قوله وهو في غاية السقوط لان المراد من قوله لا يصح ان يبقى ان كان مانعا قطعيا فهو
غير مجد في تحقيق الحقائق وان كان مانعا معنويا فهو غير ثابت مما ذكره لما سبق ان مجرد الناعتية لا يصلح ان يكون رسما للحالية
سواء كان المراد بالنعت ما يحمل على الشيء مواطاة ويبقى لحمل عليه اشتقاقا ويبقى له وجود في ثم ان اريد بالناعت التابع للشيء في
الوجود فيكون الهيولى حريا بهذا المعنى لانها في الوجود تابعة للصورة كما سيجيء فلا وجه لما ذكره من التعكيس بل الحق في الجواب
ان يبقى ان الهيولى امر مبهم الوجود بالقوة انما يحصل وجودها بالفعل بالصورة بمعنى ان الصورة بنفسها نحو وجود الهيولى بخلاف
العرض لان له وجودا تابعا لوجود موضوعه لا ان وجودها بنفس الموضوع وبالجملة معنى العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه
ومعنى الهيولى هو الموجود بشيء متقوم بنفسه وبعبارة اخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع ووجود الهيولى في
نفسها هو وجود صورتها الموضوعة وبين المعنيين فرقان واضح واعلم ان بين العرض والهيولى مشاركة في ضعف الوجود و
الحقيقة ولكل منهما فضيلة على الآخر ودناءة بوجه آخر اما فضيلة العرض فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع واما دناءته
فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع ساقطا عن الحصول في تلك المرتبة واما فضيلة الهيولى فلكونها داخلة في قوام الموضوع
واما دناءتها فلكونها مبهمة الذات غير متميزة الوجود

فصل في رسم الجوهر وهو الموجود لا في موضوع قد مر تحقيق
معناه في مباحث الوجود بوجه لا انتقاض لطرده بالواجب تعالى ولا لعكسه بالصور المعقولة للذهن عند من ذهب الى وجه
الحلول واما على ما ذهبنا اليه من ان الصور الجوهرية الخيالية غير مرتسمة في الخيال ولا العقلية مرتسمة في العقل بل العاقل
يتحد بالمعقول والنفس الخيالية والحسية يتحد بصورها الخيالية والحسية فلا اشكال واعلم ان لنا منهجا آخر في دفع
الاشكال بالصور الجوهرية الثابتة في الذهن وهو ان عنوانات الاشياء التي تحصل بانفسها في الذهن لا يلزم ان يكون كل منها
فردا لنفسه فالذي في الذهن من الجوهر وهو مفهوم قولنا الموجود لا في الموضوع وكذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا
جوهر قابل للابعاد نام حساس ولا يلزم ان يكون مفهوم الجوهر فردا لنفسه ولا ايضا معنى الحيوان فردا لنفسه حتى يكون ذلك
المعنى مما يصدق عليه جسم نام حساس متحرك بل الذي يلزم من وجود معاني الاشياء في الذهن ان يكون كل من تلك المعاني متضمنا

لما يحمل في معناه ويحمل هي عليه حملا ذاتيا اوليا ولا يلزم ان يكون هي صادقة عليه محمولا حملا عرضيا متعارفا فاذا اتضح هذا
فنقول لا منافاة بين كون الشيء مفهوم الجوهر وفردا للعرض كما لا منافاة بين كون معنى هو بعينه مفهوما للجزئي وفردا للكلي
واعلم ايضا قد سبقت الاشارة الى انه اذا اطلق لفظ مشتق كالموجود والواحد والكاتب مثلا من غير تقييد بشيء اصلا فيحتمل
معناه على وجهين احدهما ان يكون هناك شيء وذلك الشيء يكون موجودا او واحدا او غير ذلك حتى يحلل معنى المشتق الى معروض و
عارض ونسبة بينهما فاريد بالواحد مثلا انسان موصوف بانه واحد ففيه معنى الانسانية ومعنى آخر يعبر عنه بالوحدة هو معنى الواحد
ونسبة بينهما بالمعروضية لاحدهما والعارضية للآخر وثانيهما الامر البسيط الذي لا يقبل التحليل بعارض ولا معروض ولا نسبة
الا بمجرد الاعتبار والفرض من غير سبب يقتضي ذلك كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست اقول ان بديهة العقل
تحكم بوجود كل من هذين المعنيين في الخارج كلا فان الحكم بوجود كل منهما لا يتاتى الا بحجة وبرهان بل الغرض ان مفهوم اللفظ عند
الاطلاق لا يأبى عن ارادة شيء من هذين المعنيين اللذين اشرنا اليهما اعني البسيط والمركب لكن المراد ههنا هو المركب المعنى بعرضية
ان الكلام في تعريفنا الامر الذي من الاجناس العالية والمفهومات والموجود بالمعنى البسيط لغير كلي وقد علمت فيما سبق انه ليس
الكلية والعموم فهو عين حقيقة الوجود البحت حتى مفهوم الوجود والشيئية فانهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة الوجود
لغاية ابهامها عن ان يكون لها صورة ذهنية مطابقة لكنهها والذي في الذهن يكون وجها من وجوهها لا كنهها وهو حكاية الوجود
لا عينه فيكون مفهوم الوجود او الموجود بعرضه العموم والكلية كسائر الامور الذهنية فقولنا الجوهر موجود لا في موضوع
انه ماهية كلية حق وجودها ان لا يكون في موضوع فان وجود كل شيء الخاص به هو ما يكون مبدأ لآثاره المخصوصة ومنشأ الاحكام
المعينة المتميزة بها عن غيره فالوجود الذي ليس له هو ما لا يكون في موضوع فاذا حضرت ماهيته في النشأة الذهنية وجدت
فيها بنحو آخر من الوجود فلم يكن مما يتبدل به ماهيتها وحال الجوهرية لجواز ان يكون لماهية واحدة انحاء متعددة من الوجود
في عوالم متعددة ونشآت مختلفة كيف وقد نرى معنى واحدا في هذا العالم تارة موجودا بوجود استقلالي تجردي واخرى موجودا
بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركين بين الملك والحيوان وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود ابدي محفوظ عن الخلل واخرى
بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة بين الفلكيات والعنصريات وجسمية الفلك في القوة والشدة كما قال تعالى وجعلنا
السماء سقفا محفوظا وقال وبنينا فوقكم سبعا شدادا وقال في حق الارض وما يتركب منها كل من عليها فان وانك ميت
وانهم ميتون واما الفناء والموت العام للجميع فهو ضرب من العدم غير الفساد وهو المشار اليه في قوله ونفخ في الصور فصعق من في
السموات ومن في الارض فالمعاني الجوهرية وان كانت في موضوع الذهن كما يراه القوم لكن يصدق عليها انها مستغنية الوجود
الخارجي عن الموضوع فيكون جوهرا بهذا المعنى واما الباري جل ذكره فهو مقدس عن صدق هذا المعنى في حقه لكونه قيوما بذاته
لا بنحو خاص من الوجود هذا اذا كانت الجوهرية حال الماهية واما اذا كان المراد به الوجود الجوهري فامتيازه عن الواجب بالامكان
والوجوب والنقص والكمال والمراد بالنقص انه وجود محدود بحد لا يتجاوزه وبه يتغاير الكم والكيف وغيرهما من المقولات واشياء
اخرى والواجب جل ذكره لا يحد بحد ولا ينتهي الى غاية بل غاية الاشياء محيطا بالكل وهو الاول والآخر والظاهر والباطن
وهو بكل شيء محيط واما امتيازه عن وجودات الاعراض حتى عن وجود المعاني الجوهرية في الذهن كما هو رأيهم من ان تشخصاتها
بنحو الحلول فيه فبالاستغناء عن الموضوع له وعدم الاستغناء لها فاتقن ما علمناكه فانك لم تجده في الكتب المتداولة على
هذا الوضوح والابانة **فصل** في ان حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس ام لا اعلم ان اكثر الحكماء على ان حمل معنى الجوهر
على ما تحته حمل المقوم المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والاقلون على انه حمل كحمل اللوازم الخارجية وربما تمسكوا على هذا
بحجج ضعيفة اولها ان الوجود داخل في معناه وهو خارج عن الماهيات وسلب الموضوع ايضا خارج عنها لاستحالة تقوم
حقيقة من الحقائق من الاعدام والسلوب والمركب من الخارج خارج فالجوهر مفهومه خارج عن كل ماهية حقيقية وثانيها انه
لو كان جنسا لكان الواجب لاشتراك الجوهرية بينه وبين غيره مركبا من جنس وفصل وثالثها انه لو كان جنسا لكان العقول
والنفوس لاشتراكها مع الاجسام في الجوهرية غير بسيط الحقيقة فيكون الصادر الاول من الواحد الحقيقي كثيرا وبه ينهدم
قاعدتهم في امتناع صدور الكثرة عن الذات الاحدية ورابعها انه يتفاوت صدقه على المبدع والكائن والمجرد والمادي

والبسيط

والبسيط والمركب بالتقدم والتأخر وكذا بالاولوية وعدمها فان جوهر العالم الاعلى اولى بالجوهرية من السفليات والجوهر الصوري
اولى بالجوهرية من الجوهر الهيولي وخامسها ان كليات الاجسام مساوية لجزئياتها في المعنى والماهية فلو كانت الجوهرية مقومة لها لكانت
مساوية لها فيها وهو ضروري البطلان واما بيان الخلل في هذه الوجوه فنقول اما الاول فبما مر ان من الفرق بين الموجود بما هو موجود
مجردا عن الموضوع وبين ما من شأنه ان يكون موجودا لا في موضوع وان احدهما عارض للماهيات كلها والآخر يصلح لان يكون مقوما
لبعضها وفي الثاني ايضا يعرف الخلل بما ذكرناه في الاول وفي الثالث يحل العقدة فيه بوجوه الاول ان المعلول الاول بسيط
الذات في الخارج فيصح صدوره عن الذات الاحدية الثاني انه عند التحليل ومن حيث اعتبار التركيب العقلي يحكم العقل
بتقدم الفصل على الجنس ولا استحالة في ان يكون تأثير المؤثر في الفصل اقدم من تأثيره في الجنس تقدما عقليا وفي الرابع ما حققه
المحققون من محصلي الحكماء ان التقدم والتأخر في شيء اما ان يكون في نفس المفهوم من ذلك الشيء او في مفهوم آخر فالاول كتقدم
الجوهر على العرض في معنى الوجود لكون وجود الجوهر علة ومتقدما ووجود العرض القائم به معلولا ومتأخرا فمعنى الجوهر ليس من
حيث كون معناه علة لمعنى العرض بل وجود احدهما سبب لوجود الآخر فيكون الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده والثاني كتقدم
بعض انواع الجوهر على بعض آخر او بعض افراد نوع واحد منه على بعض آخر فان تقدم الاب على الابن ليس في معنى الانسانية حتى يكون حد
الانسانية للابن اي حمله عليه موقوفا على ثبوته وحمله على الاب حتى يكون جاعل جعل انسانية الاب قبل ان يجعل انسانية الابن كيف
وقد ثبت ان لا تأثير للجعل في نفس الماهيات فكيف يكون ماهية بعضها سبب الماهية آخر متقدمة عليها بل الحق ان صدق الانسانية
عليهما بالسوية بل صدق جميع الماهيات على ذواتها بالسوية كما مر تحقيقه واما وجودها الزماني او غير الزماني ففي بعضها
قبل وفي بعضها بعد فالوجود في الاب قبل الوجود في الابن قبلا بالزمان وكذا الحال في التقدم الذاتي بين العقل والجسم ونسبة
الهيولي والصورة الى ما يتركب منه فان الجزء الخارجي للجوهر كالهيولي للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهرا لكون الجسم لذاته
جوهرا من غير سبب ولا اشتراط للهيولي والصورة في حمل الجوهرية على الجسم ولا جوهرية شيء منهما في انهما جوهرية سببا لجوهرية جوهر ما
سواء كان جسما او غيره لست اقول في كونه جوهرا موجودا اذ فرق بين كون الهيولي والصورة احق بالموجود لا في موضوع بالمعنى الذي
علمت من اداة الجسم وهذا كالعدد في كونه كمية منفصلة لا تقدم للجزء منها على الكل وانما تقدم الجزء كالخمسة على الكل كالعشرة
في الوجود وهو خارج عن معنى الكمية المنفصلة هذا ما ذكره الحكماء في مثل هذا المقام وقد مر تحقيق التشكيك فيما سبق ما افدناه
وسنزيدك بيانا في الفصل التالي لهذا الفصل لاثبات الجواهر الاولى والثانية وما بعدها واما الخامس فكليات الجواهر جواهر
بالحمل الاولي لا الشايع الصناعي وسنعيد القول في بيانه بزيادة توضيح **بحث وكشف** وربما يوجد في كلامهم الاستدلال
على كون كليات الجواهر جواهر بوجوه ثلاثة سموها براهين الاول ان معنى الجوهر الذي حققوه كون الشيء بحال متى وجد في
الخارج كان مستغنيا عن الموضوع كما سبق ولا شك ان الصور الكلية الذهنية بالصفة المذكورة فيكون جواهر والثاني ان الكليات
تحمل على الجزئيات التي لا شك في جوهريتها بهو هو ولا شيء من الاعراض محمولة عليها كذلك فلا شيء من كليات الجواهر باعراض فكل
ما لم يكن بعرض كان جوهرا فكليات الجواهر تكون جواهر وهو المطلوب والثالث ان جوهرية الشخص ان كان لهويته الشخصية
وجب ان لا يكون ما عداه من الاشخاص جوهرا وان لم يكن لشخصيته بل لماهيته وجب ان يكون الماهية جوهرا فيكون الماهية
الكلية جوهرا وهذه الوجوه الثلاثة كلها ضعيفة عندنا وهي اشبه بالمغالطة منها بالبراهين اما بيان الغلط في الوجه الاول
فلانا لا نم ان ماهية الجوهر المعقولة في الذهن مما يصح ويمكن له الخروج عن الموضوع الذي هو الذهن والاستغناء عما يقوم به
كيف والكلي من الجوهر موجود في الموضوع الخارجي الذي هو الذهن وهو محل مستغن عن الحال فيكون عرضا لكونه علما يعلم
به معلوم نعم معلومه جوهر وهي الماهية المطلقة لا بشرط كونها معقولة او محسوسة فههنا مغالطات واشتباهات
احدها الخلط بين الاعتبارين المذكورين في مبحث الماهية وهما اخذ الماهية كلية ومعقولة تارة واخذها مطلقة ولو
عن هذا الاطلاق تارة اخرى وهو المراد بالكلي الطبيعي الذي وقع الاختلاف في انه موجود بعين وجود الاشخاص ام لا بل انما
وجوده بمعنى وجود اشخاصه فمنشأ الغلط من اشتراك لفظ الكلي بين المعنيين وثانيها الخلط بين كون الشيء نفس ماهية
الجوهر او كونه ذا ماهية جوهرية والحق في كليات الجواهر الذهنية هو المعنى الاول دون الثاني فان مفهوم العقل الاول

ليس ذا العقل الاول ومفهوم القائم بنفسه ليس قائما بنفسه وهذا بعينه هو الغلط في سوء اعتبار الحمل والخلط بين معنيي الحمل الاولي
والشائع وثالثها الاشتباه بين العلم والمعلوم وبها العيا بواحد في جميع المواضع وفي جميع الاحكام فان العلم بالممتنع ليس ممتنعا
والعلم بالمعدوم ليس معدوما ورابعها الاشتباه بين الموجود الذهني والموجود في الذهن وليس كل ما يوجد في الذهن يكون وجو
ذهنيا فان القدرة والشجاعة الموجودتين في القادر والشجاع من صفات نفسيهما والنفس ذهن وصفة الذهن موجودة فيه وهي
ليست ذهنية بالمعنى المقابل للوجود المتأصل وان كانت موجودة في الذهن فقدرة القادر وشجاعة الشجاع موجودتان بوجود
اصيل في الذهن فكذلك الكلي المعقول من الجوهر موجود خارجي من عوارض النفس وهو بعينه جوهر ذهني اي عنوان مأخوذ من جوهر
موجود في النفس من غير ان يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعة الكلية على فردها فالذي يستصح به مذهب جمهور القوم
من الحكماء ان كليات الجواهر اي معقولاتها في الذهن ليست بجواهر بالحمل الشائع الصناعي اللهم الا ان يراد بها المعقولات القائمة بذواتها
كما هو مذهب افلاطون والافلاطونيين واما بيان سخافة الوجه الثاني فلانا لا نسلم ان الكليات بما هي كليات محمولة على الجزئيات
بل هي بهذه الحيثية مباينة الوجود لوجود الجزئيات لان وجودها وجود عقلي والجزئيات قد يكون وجودها وجودا ماديا فلا يكون
محمولة عليها بانها هي هي اذ الحمل هو الاتحاد بين الطرفين في الوجود فان قيل لو لم يكن الكلي محمولا على معنى الانسان مثلا والانسان
محمول على زيد وعمرو فيكون الانسان الكلي محمولا على اشخاصه فاذا كان زيد جوهرا في نفسه كان الانسان الكلي ايضا جوهرا فالكلي
من الجوهر جوهر قلنا في هذا الكلام مغالطة فان الانسان المذكور في الحكمين اعني قولنا زيد انسان والانسان معقول ليس
امرا واحدا بالمعنى والحيثية فلم يتكرر الاوسط ولو كان مثل هذا الاستدلال صحيحا لكان الجزئي كليا والنوع جنسا فان الانسان
يحمل على زيد بهو هو والكلي يحمل على الانسان بهو هو فيكون زيد كليا وهو ممتنع وكذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الانسان
فيكون الانسان جنسا وهو نوع وان مثل هذه الاقيسة معدود في باب المغالطات في كتب المنطق ومنشؤها الخلط بين
الاحكام الذهنية والخارجية من جهة اخذ الوسط في الصغرى من وجه وفي الكبرى من وجه آخر فلم يتكرر فيهما بمعنى واحد ذاتا و
اعتبارا وبالجملة قولنا الكليات تحمل على الجزئيات الجوهرية ان اريد من الكلي مفهوم الكلي وهو الكلي المنطقي او المعروض بما هو معروض
او مجموع العارض والمعروض على وجه التقييد فغير صحيح وان اريد منه نفس الماهية التي من شانها ان تكون معروضة للكلية اي
من حيث هي هي بلا اعتبار قيد آخر وهي التي يقال لها الكلي الطبيعي فليس المبحوث عنه هيهنا هو الكلي بهذا المعنى لانا نبحث في ان الصورة
المعقولة من الجوهر بما هي صورة معقولة هل هي جوهر ام عرض واما سخافة الوجه الثالث فلان الوسط وهي الماهية لم يتكرر في
الجانبين بمعنى واحد فان جوهرية الشخص كزيد مثلا مسلمة انها الماهية الانسانية لكن لا نسلم ان الماهية المعقولة منه جوهر بل
اللازم منه ان الماهية المطلقة اعم من ان تكون محسوسة او معقولة ماهية جوهر اي ماهية اذا وجدت لا في موضوع فاللازم منه
ان يكون بعض افرادها اعني المحسوسات الخارجية جواهر اذ المهملة في قوة الجزئية فيكفي لصدقها تحقق المحمول في بعض الافراد فثبت
وهذا المقام ولا تكن من الخالطين ولنرجع الى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر جنسا لما تحته من الافراد الخارجية اعراضا لا ذا
ظنون واذا احطت ان لصاحب المباحث المشرقية وجوها من الحجج اعتمد عليها في نفي كون معنى الجوهر مقوما للانواع المندرجة
تحته فلنورد كلا منها على الوجه الذي قرره ثم نذكر بيان الخلل الواقع فيه فالوجه الاول ان الجوهر لو كان جنسا للانواع الداخلة
فيه لوجب ان يمتاز بعضها عن بعض بفصول وتلك الفصول اما ان تكون في ماهياتها جواهر او لا يكون فان لم تكن كانت اعراضا
وذلك محال لان العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشيء لا يكون مقوما له فتعين ان يكون جوهرا فيقول الجوهر عليها اما ان يكون
قول الجنس او قول اللوازم فان كان الاول يحتاج الفصل الى فصل آخر ويتسلسل وان كان الثاني فهو المطلوب اقول هذا مختل
بوجوه اما اولا فلانا نختار ان فصل الجوهر ليس بجوهر في ذاته ولا يلزم من هذا ان يكون عرضا اذ المعتبر في تقسيم الممكن الى الجوهر
والعرض هو الامر المتأصل في الوجود المتميز الذات عن غيره ومفهوم الفصل البسيط وكذا الجنس القاصي ليس كذلك لبرزدا
ماهية تامة الذات واما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم منه ان يكون الجوهر داخلا في حد نفسه حتى يحتاج الى فصل
آخر ولا ان يكون عرضا لا نيما من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر بل نقول فصل الجوهر
جوهر في نفس الامر وان لم يكن جوهرا في مرتبة ذاته من حيث هي هي لا يلزم من ذلك ان يكون هو في تلك المرتبة عرضا المعرف

من جواز خلو بعض مراتب الشيء من ثبوت المتقابلين كما ان زيدا ليس من حيث ذاته بعينه موجودا ولا يلزم منه ان يكون من تلك الحيثية
معدوما والا كان ممتنع الوجود وكذلك ليس بابيض من حيث ماهيته متحصلا ولا يلزم منه ان يكون كليا في ذاته وبالجملة ما يقال
ان الفصل من عوارض الجنس او الجنس من عوارض الفصل او الوجود من عوارض الماهيات فليس المراد بالعرض في هذه المواضع
ولمثالها هو العروض بحسب الوجود بمعنى ان يكون للعارض وجود غير وجود المعروض بل هذا النحو من العروض انما يتحقق
في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد فاذا تقرر هذا فنقول فصل الجوهر جوهر في الواقع ولكن لا يدخل
معنى الجوهر في حده ولا يلزم من ذلك ان يحتاج الى مميز آخر لاجل اشتراكه مع النوع الذي هو فيه ومع الانواع الاخر في معنى الجوهرية
لامكان ان يمتاز بنفسه وذاته عن النوع الذي يقومه ويميزه بالجزئية والكلية وبالبساطة والتركيب عن الانواع التي تميز
عنها بالمخالفة التامة والمباينة الكلية ذاتا ووجودا واما ثالثا فان التحقيق عندنا كما اوضحنا ان حقائق الفصول
البسيطة هي الوجودات الخاصة للماهيات والوجود بنفسه متميز وبحسب مراتبه في الشدة والضعف والكمال والنقص
يتحصل الماهيات ويمتاز بعضها عن بعض كما علمت وسينكشف لك هذا المقصد اي كون الفصول البسيطة الاشتقاقية
هي عين الوجودات من ذي قبل عند كلامنا في مباحث الصور النوعية ان شاء الله تعالى واما رابعا فللانتقاض بما ذكره في
كل جنس اذ لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء جنسا لما تحته كالحيوان مثلا فان فصله الذي يتحصل منه نوع حيوا
ان كان نوعا حيوانا فيجب ان يمتاز من سائر الانواع الحيوانية بفصل آخر وان لم يكن حيوانا فيلزم ان يتقوم ماهية الحيوان
من غير الحيوان فيكون اللاحيوان صادقا على الحيوان لصدق حمل الفصل على النوع الذي يتقوم منه والحل في الجميع ان جنسية الجنس
لا يقتضي ان يكون جنسا لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعا محصلا او فصلا محصلا بل الاجناس كلها عرضيات بالقياس
الى الفصول البسيطة القاصية لكن يجب ان يعلم ان عارضية الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما يتوهمه بعض الافهام
القاصرة ومنشأ امثال هذه الاغاليط بل على نحو عروض الماهية النوعية للتشخص والبحث عن مثله كيف غفل عن كون
الجوهر الذي هو الجنس عرضا للفصول الجوهرية مع انه مصرح به في عدة مواضع من الشفاء والنجاة وغيرهما واما خامسا فان الذي
ذكره في ابطال الشق الثاني وهو قوله لان العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشيء لا يكون مقوما له فيه نوع من الالتباس اذ لو
فرض كون جوهر مركبا من جوهر وعرض يتقوم بذلك الجوهر لم يلزم فيه كون المقوم للشيء ما يتقوم به فان الجوهر المتقوم بذلك العرض
هو المركب غير الجوهر المقوم له وهو البسيط كما لا يخفى وهذا الاحتمال وان لم يكن صحيحا عندنا لكن العرض التنبيه على فساد الحجة
والوجه الثاني من الوجوه التي اعتقدها واعتمد عليها ان النفس الانسانية جوهر مجرد قائم بنفسه يستدل على ان علمها بنفسها
لا يمكن ان يكون مكتسبا والحكماء اتفقوا على ذلك واذا كان كذلك فلو كان الجوهر ذاتيا لها كان من الواجب ان يكون العلم
بجوهريتها حاصلا دائما ويكون علما اوليا اقول والحق في الجواب عن هذا الايراد ان يقع الاستمداد فيه من بعض الاصول التي
التي سلفت في بحث الماهية وغيره من كيفية اندراج النفس وسائر البسائط الوجودية تحت مقولة الجوهر باعتبار وعدم اندراجها
باعتبار آخر ومن ان قول الموجود لا في موضوع على الماهيات الجوهرية بمعنى وبمعنى آخر على الوجودات المستغنية عن الموضوع
وهو باحد المعنيين يصلح لان يكون جنسا لطائفة من المعاني الخارجة عنها طبيعة الوجود وبالمعنى الآخر ليس الا عرضيا منتزعا
عن الوجودات صادقا عليها وعلى تلك الماهيات ومن ان المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود المعلوم وهويته دون مفهومه وماهيته
الكلية ومن ان النفس وسائر البسائط الصورية وجودات منفاوتة الحصول نعم نقول ان النفس الانسانية بل كل صورة نوعية
حيوانية وغير حيوانية امور بسيطة ووجودات محضة لا يمكن العلم بخصوصياتها الا بحضور هوياتها في انفسها عند من له
صلاحية العلم كما ذكره المعترض وسلمه فيجوز حضورها وشهودها له مع غفلته عن كل معنى كلي فضلا عن الامور العينية والسلبية
ويمكن الجواب عنه بوجه آخر اسلم للطريقة المشهورة وهو ان معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقة واحدة جنسية مشتركة في الجواهر
عبر عنها العقل بالموجود لا في موضوع ومفهوم الموجود عرض عام للكل ومفهوم قولنا لا في موضوع سلب مضاف والمركب من
العرض العام وسلب شيء لا يكون جنسا للحقائق الخارجية بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر ولا يمكن التعبير
عنها الا بامور عرضية خارجة عنها فيكون المجموع رسما لها الا انها لما كانت عنوانا لها ومرآة لملاحظتها اقيمت مقام الحد

فاذا تقرر هذا فنقول ان النفس على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجوهر اندراج النوع تحت الجنس المقوم له لكن المقوم لها ليس الرسم المذكور بل ذلك الامر البسيط فلا يلزم عند تصور النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر اعني رسمه المذكور فلا يستحيل وقوع الشك في ثبوت هذا العنوان ولا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع الى ذاته يجد ذاته حاضرة عنده مع جواز سلب كل امر عنه فاذا ظهر له ان هذه الحالة تسمى في عرف الحكماء بالجوهرية وان الموصوف بها اذا كان في حد ذاته مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهرا وكان الجوهر ذاتيا له فعند ذلك لا يشك في كون ذاته جوهرا ومن توقف في كون نفسه جوهرا او عرضا فذلك اما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر او لعدم تهذيب وتلخيص لهذه المعاني الثابتة عنده او لاستغراقه فيما يشغل سره ويحجبه عن درك الحق ومثل هذه الحجب والغفلات واقع لاكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكر ذواتهم ومقوم ذواتهم وما ينسيهم انفسهم ويحول بين المرء وقلبه كما اشار اليه في كثير من آيات الكتاب المبين ومما يجب ان يعلم ايضا ان النفس الانسانية في اول تكونها ليست مفارقة القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه والاستغناء عن المحل و المفارقة عن المواد عند استكمالها بادراك العقليات وتصفيتها عن الكدورات وليست هذه الحالة لكل احد بل الذي يدعي ان لكل انسان ان يلاحظ نفسها كانها فارقت الاجسام والاوضاع والامكنة والحركات والازمنة في معرض المنع بل الظاهر ان اكثر الناس لا يمكنهم هذه الملاحظة ولا يتيسر لهم تجريد النظر الى ذاتهم وتلخيصها عن الزوايد لانغمارها في ظلمة بحر الهيولى وعوائق الطبيعة والوجه الثالث من الوجوه المعتمد عليها عنده ان لكل ماهية جوهرية خصوصية موجبة لها استغناؤه عن الموضوع وكون الماهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود والماهية لو عرضت لها هذه العلية فان اريد بالجوهر المعنى الاول فلكونه معنى سلبيا لا يصلح للجنسية وان فسر بالثاني لم يكن ذلك ايضا معنى جنسيا لان العلية حكم من احكام الماهية يلحقها بعد تمام تحققها فان الشيء ما لم يتحقق ماهيته استحال ان يصير علة بالفعل لشيء من الاشياء على ان علية العلة ليست امرا ثبوتيا فضلا عن ان يكون معنى جنسيا وان فسر بالثالث فنقول من الجائز ان يكون معروض هذه العلية في كل جوهر هو خصوص كونه ذلك الجوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا ولجواز اشتراك الماهيات المختلفة في لازم واحد اذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادعى من له ان يكون وصفا مشتركا فيه وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكره يجري مثله في كل معنى يدعى فيه الجنسية فالحيوان لا شبهة لاحد في انه جنس طبيعي لانواع الحيوانات وما ذكر في معناه ليس الا الادراك والتحريك الارادي مع الجسم النامي وهو ايضا مما يدعى فيه الجنسية ومعناه مؤلف من جسمية ونوع من الحركة كالتغذية والتنمية والتوليد والجسم ايضا قيل انه جنس للاجسام يوجد في حده الجوهر القابل وشيء من هذه المعاني غير صالح لان يكون جنسا او ذاتيا للانواع الجسمية والحيوانية لان كلا منها اما معنى نسبي او سلبي فمع ذلك الامر غير مشتبه على ذي الحدس الصحيح والقلب السليم لان المراد مبادي هذه الامور وكذا حال الفصول لانها امور بسيطة عبر عنها بلوازمها وآثارها فان فصل الانسان وقد ذكر في التعبير عنه صفة نسبية او استعدادية كالحساس والناطق فانهما فصلان مقومان للحيوان والانسان لا وقد فسر الاول بالادراك مطلقا او الادراك الجزئي والثاني بادراك الكليات والادراك امر سلبي عند بعضهم واضافة عند بعض آخر وهما خارجان من الحقائق المتأصلة فكيف يكون كل منهما مقوما للحقيقة موجودة والحل في الجميع ان المقصود من هذه المعاني مباديها الخارجية وموصوفاتها العينية التي لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم ولست اقول المبادي والموصوفات من حيث كونها مبادي او موصوفات حتى يعود الكلام بان مفهوماتها امور نسبية اضافية ولا يمكن دخول الاضافة تحت مقولة الجوهر بل المراد نفس ذواتها المشار اليها بهذه النعوت والاوصاف الانتزاعية المنتزعة عن حاق حقيقتها او لاجل ذلك صيرت عنوانا لذواتها واقيمت مقام الحدود لها واما ثانيا فلان الشقوق التي ذكرها غير حاصرة لجواز ان يكون المعنى الذي وقع هو كون الذات بحيث اذا وجدت يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع كما علمت وهذا المعنى ثابت لها سواء كانت في الخارج او في الذهن وسواء كانت محققة الوجود او مقدرة واما ثالثا فلان ما ذكره من تجويز اشتراك الامور المتخالفة في واحد لازم غير صحيح من كل وجه اذ قد اقيم البرهان على استحالة كون المتخالفات مشتركة من حيث تخالفها في امر واحد وكذا يستحيل اشتراك المتخالفات في امر لازم لكل واحد من حيث حقيقة ذاته مع قطع النظر عن غيره الا لمقوم جامع اذ كما يستحيل

استناد

استناد معلول واحد شخصي الى علتين مستقلتين وكذا استناد معلول نوعي الى طبيعتين مختلفتين الا من جهة اشتراكهما في امر ذاتي كما علم في موضعه كذلك يمتنع ان يكون لاشياء متخالفة لازم ذاتي هو مقتضى كل منها بنفس ذاته الا لجامع ذاتي وههنا كذلك فان جميع الماهيات الجوهرية تشترك في امر واحد حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الامور الخارجية وهو كونها عند وجودها الخارجي مستغنية عن الموضوع فهذا المعنى اما مقوم مشترك لها او لازم لامر مقوم لها مشترك بينها فيكون جنسا لاحالة العقل السليم ان يعرض امر واحد لامور كثيرة لذواتها بلا جهة واحدة في ذواتها جامعة لمعانيها بحسب انفسها واما رابعا فغاية الامر فيما ذكره احتمال ان لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحته مع اشتراكه بينها كما دل عليه قوله واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك واين من الدليل المعتمد عليه على ان قول الجوهر على ما تحته قول عرضي خارج واما خامسا فلا يخفى ان كلامه في هذا الموضع مشتمل على التناقض اذ قد سلم ان معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذي ذكره مشترك بين الماهيات المختلفة بمعنى واحد لكن جوز ان يكون عروضه لكل ماهية بحسب خصوص تلك الماهية لا لامر ذاتي مشترك بينها ثم قال اذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادعى من له ان يكون وصفا مشتركا فيه الوجه الرابع ان الماهية التي يقع عليها انها جوهر اما بسيطة واما مركبة اما البسيط فغير داخل تحت جنس والا لاحتاج الى ما يميزه عن النوع الآخر فيكون مركبا وقد فرض بسيطا هف فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر وليس داخلا تحت الجنس فلا يكون الجوهر جنسا واما المركب فهو ان اجزاءه بسيطة وكل واحد منها اما غني عن الموضوع او ليس غنيا عنه فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا والمتقوم من العرض لا يكون جوهرا فالمركب ليس جوهرا وقد فرض جوهرا هف وان كان تلك الاجزاء جوهرا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته اصلا وهو المطلوب وفيه بحث من وجوه الاول انتقاض ما ذكره بكل جنس بسيط بل بكل جنس سواء كان بسيطا او مركبا وذلك لجريان صورة الدليل فيه مع تخلف المدعى اذ لاحد ان يقول مثل ما قاله في الحيوان من انه ليس جنسا للحيوانات والا لكانت الماهية المقول عليها الحيوان اما امرا بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فلم يكن الحيوان جنسا له مع كونه مقولا عليه وان كان مركبا فاجزاؤه اما حيوانات او ليست بحيوانات ويتم الدليل شبه ما ذكره فيلزم ان لا يكون للاشياء جنس في الوجود واللازم باطل كما لا يخفى فالملزوم كذلك فعلم ان ما ذكره مغالطة باطلة الثاني وهو الحل ان يقال ان البسيط الذي تركب منه ومن غيره النوع المندرج تحت جنس ان لم يكن مندرجا تحته فذلك يتصور من وجهين احدهما انه لم يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثاني انه يصدق ولكن ليس ذاتيا له لم فلا يكون مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس والشق الاول ايضا يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه معنى الجنس لكونه عين معنى الجنس والشيء لا يكون فردا لنفسه وثانيهما ان لا يكون كذلك فههنا ثلاثة وجوه في عدم اندراج الشيء تحت الجنس والذي يمنع ان يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس ومن امر آخر نوعا من انواع ذلك الجنس هو احد هذه الوجوه الثلاثة لا غير فالانسان مثلا ماهية واقعة تحت جنس الحيوان وهو مركب من جزئين هما الحيوان والناطق وليس شيء منهما مندرجا تحت الحيوان اندراج الشيء تحت الذاتي الاعم له اما الحيوان المطلق المأخوذ جنسا فهو غير مندرج تحت نفسه اذ لا تغاير هناك اصلا واما الحيوان المأخوذ مجردا عن القيود الفصلية فهو اما غير موجود في الخارج فلا يكون مقوما للنوع الموجود فيه واما مادة للمركب منه ومن الفصل فلا يكون جنسا محمولا على ذلك النوع المركب على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين في التجريد واما الناطق مطلقا فالحيوان عرضي له واما المأخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه اما لعدم وجوده على احد الاصطلاحين واما لكونه صورة لا فصلا والحيوان مادة لا محمولا فان قلت الحيوان المأخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان المأخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس لانه الجنس بعينه مع قيد التجرد فيكون نوعا منه قلت الجنس المأخوذ على هذا الوجه وان كان نوعا لكنه نوع اعتباري عقلي لا تحصل له في الخارج من هذه الحيثية اذ لو كان متحصلا منه لكان مركبا من الجنس والفصل وقد فرض بسيطا هف على ان مثل هذا الاندراج لو كفى في كون الشيء واقعا تحت معنى جنسي في الخارج فليكف في محل النزاع عن الجوهر البسيط او احد جزئي النوع الجوهري وهو معنى الجوهر المأخوذ مجردا عن شرط وقيد فجاز ان يكون البسيط جوهرا ماخوذا

فصل في كون بعض الجواهر اولى واقوى من بعض عادة الحكماء انهم يسمون الجواهر الجواهر اولى كالاشخاص والجواهر ثانية كالانواع والى الثوالث كالاجناس وحكموا بان الاشخاص اولى وانها اولى بالجوهرية من الانواع وكذا الانواع اولى بالجوهرية من الاجناس وقالوا ليس المراد انها كذلك باعتبار نفس المعنى الذي يكون الجوهر

جنسا فان من قواعدهم ان الذاتي لا يكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك وقد سبق تحقيق الامر فيه سابقا بل باعتبار ما كان
مفهوم الجوهر من الوجود المعتبر في تعريفه او الاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل او باعتبار الشرف والفضيلة فالاشخاص
بحسب هذه المعاني اولى بالجوهرية من الانواع واحق بكونها موجودا مستغنيا عن الموضوع لانها اشد استغناء عنه واسبق وجودا
عن الانواع الكلية واقدم نسبة بالجوهر منها اما من جهة الاستغناء والحاجة فلان الكلي محتاج الى الشخص اذ لولا الشخص لما
كان للكلي وجود بخلاف العكس اذ لو احتاج الشخص الى الكلي لا احتاج الشخص الى شخص اخر يكون معه ليكون الكلي مقولا عليهما و
ليس كذلك كما بين سابقا واما من جهة الوجود لا في موضوع فالاشخاص قد تحصل لها ذلك الوجود والكليات لم يحصل لها ذلك
بعد لان الكلية من الامور النسبية فيحتاج الكليات الى ما يضاف هي اليه بالكلية ولما من حيث الفضيلة فالقصد من
الطبيعة في الايجاد والتكوين متوجه الى صيرورة النوع شخصا ليمكن ان يحصل في الاعيان واعلم انهم اذا قالوا ان الجواهر المحسوسة
اولى بالجوهرية من المعقولة لم يعنوا بالمعقولة الا الذهنيات الامور المحسوسة ومهياتها الكلية لا الذوات العقلية والمفارقات
الشخصية فانها اولى بالجوهرية والوجود من الكل لانها اسبق السوابق الجوهرية واقواها في الوجود لكونها اسبابا وافعالا للوجود
غيرها من الشخصيات والنوعيات وقياس الانواع الى الاجناس في الاولية والاولوية كقياس الاشخاص الى الانواع فان الطبيعة
النوعية اقرب الى التحصيل واكمل في الوجود واتم في جواب السائل عن مهية الشي من الطبيعة الجنسية واما الفصول المنطقية اعني
المشتقات فهي جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل على واما البسائط فهي ايضا جواهر لانها مقومات للانواع الجوهرية والمقوم
للجوهر جوهر هذا ما ذكره القوم وفيه ما لا يخفى من المساهلة نعرف بتذكر ما اسلفناه في كيفية حال الفصول البسيطة في
باب الجوهرية وايضا لو كان حمل الشي على الجوهر مقتضيا الجوهرية ذلك الشي لكان الابيض جوهرا مع انه عرض ابحاث واجوبة
ان للشيخ اتباع الاشراقيين وجوها من الاعتراض على الحكماء اصحاب المعلم الاول احدها انه لم قلتم ان الجوهر جنس والجنس لا
يقع على ما تحته بالتشكيك فان قلتم ليست الاولوية في الجوهرية بل في معنى اخر فبطل قولكم ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية
من الانواع والانواع من الاجناس بل كان يجب ان يقولوا بعضها اولى بالوجود من بعض او اولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض
لا بالجوهرية وثانيها انه لا يصح ايضا ان يقال ان الاشخاص اولى بالوجود العيني من النوع والجنس لانهما كليان والكلي لا وجود
له من حيث الجنسية والنوعية ليكون حمل الموجود العيني عليهما بالتفاوت اللهم الا ان يراد بالكلي الطبيعة من حيث هي
سواء كانت في الاعيان او في الذهن وح لا يكون الشخص اولى بالجوهرية من النوع ايضا فان التشخص زائد على الطبيعة النوعية باعراض
زائدة وجوهرية زيد انما هي باعتبار انسانيته لا باعتبار سواده وبياضه فلا معنى اصلا لهذه الاولوية في الجوهرية وثالثها ان
من قال ان الجوهرية يقع بالتشكيك له ان يقول ان البسيط اولى بالجوهرية من المركب كالجسم مثلا فانه مركب من جوهرين هما الهيولى و
الصورة والمجموع هو ما يحصل من الاجزاء فلولا جوهرية اجزائه ما كان المجموع جوهرا فكما انه لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان
فكذلك لحقت الجوهرية بالمجموع الذي هو الجسم بتوسط جزئيه وكما انه لولا جسمية الحيوان ما كان الانسان جسما فكذلك لولا جوهرية الجزئين
ما كان مجموعهما جوهرا ثم اذا كانت الجسمية لاحقة بالانسان بتوسط الحيوان الجوهرية ايضا لحقت بالحيوان بواسطة الجسمية او لغيره
فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع ورابعها ان الوجود عنده لا صورة له في الاعيان لا يصلح للعلية والمعلولية فالعلل والمعلولات
الجوهرية لا يتقدم بعضها على بعض بالوجود لانه وصف اعتباري عنده لا وقوع له في الاعيان فلا يبقى التقدم في الجواهر العلية و
المعلولية الا بالذات والحقيقة وخامسها ان الجسم المركب من الهيولى والصورة لما بين ان حصل كل منهما منه غير حصل الاخرى فيهما
موجودان ومجموعهما جسم فالجسم لا جوهرية له في نفسه فانه ليس الا الجوهرين ومعنى الاجتماع بينهما والجمعية بينهما امر اعتباري كما
من الاعراض فلا يحصل بجوهرية ثالثة غير ما الجزئين اذ المجموع ما زاد على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فالجوهرية ليست على سبيل
الاستقلال للمجموع والشي الواحد لا يجوز ان يكون جوهرا وعرضا هذه خلاصة ابحاثه على الحكماء وانا اريد ان اجيب عنها جميعا
بعون الله وحسن توفيقه اما عن البحث الاول فلان كون بعض الجواهر اولى من بعض في الجوهرية ليس مناقضا للحكم بان الجوهر لا يقع على
افراده بالتشكيك فان معنى ما حكموه كما اشرنا اليه سابقا ان نفس الجوهرية لا يكون ما به التفاوت لا انها لا يكون فيه التفاوت
وهذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما ذكر ان ليس في طبيعة الكم ازدياد ولا تنقص

اعني بهذا ان كمية لا تكون ازيد وانقص من كمية ولكن اعني ان كمية لا تكون ازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا خط اشد خطية
اي في انه ذو بعد واحد من خط اخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي فلا يجوز ان يكون كمية اشد
وازيد في طبيعتها من كمية اخرى انقص او اكثر منها وبالغ في بيانه بايراد الامثلة الموضحة فكذلك مقصودهم من كون بعض الجواهر اولى
في الجوهرية من بعض ليس انه كذلك بالمعنى الجنسي وبحسبه حتى يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت بل مجرد كون بعض الافراد اولى
في الجوهرية وان لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهرا وهذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما اسلفناه فاما اذا قلنا مثلا ان زيدا
الاب اقدم في الانسانية من عمرو الابن فهذا لا ينافي ما قد كنا التزمنا من قولنا ان لا تفاوت في نفس المهية او الذاتي نعم لو قلنا
ان زيدا من حيث كونه انسانا اقدم من عمرو كان في الكلام تناقض فالحاصل ان بعض الجواهر اقدم واولى من بعض في الجوهرية من حيث
سبق وجود جوهريته لا من حيث معنى جوهريته عما هي هي وهذا الفرق مما غفل عنه كثير فنشأ منه الاشتباه بين ما هو
محل الخلاف بينهم وغيره واما الجواب عن البحث الثاني فلانا الكلي وان لم يكن موجودا في الخارج الا انه موجود في الذهن بوجود عقلي
متشخص بصفات النفس بل موجود اخر من الوجود غير الذي به يكون موجودية افراد المهية التي عرضت لها هذه الكلية في الخارج
فان مهية الانسان مثلا لها نحو وجود في الخارج بعين وجود افرادها الخارجية يترتب عليه اثار مخصوصة بها فاذا وجدت في النفس
وعرضت لها الكلية كان وجودها ح وجودا يترتب عليه اثار مخصوصة بنوع من الكيف النفساني وهو العلم فيكون في الذهن
من باب الكيف لكونه مصداقا للكيف فردا منه وليس من باب الجوهر وان كان هو بعينه نفس معنى الانسانية اذ ليس مصداقا او
فردا منه كما مر تحقيقه مرارا ولا شبهة في ان الجوهر الخارجي اولى بالجوهرية لكونه مما يصدق عليه الجوهرية بالذات من الجوهر
الذهني لانها غير صادقة عليه حملا متعارفا بل هو مجرد مفهومها المعتبر فيه وهذا وجه اخر لطيف في توجيه كلامهم من ان لا
الجوهرية اولى بالجوهرية من الانواع والاجناس واما الجواب عن البحث الثالث فبان نقول حسبما لوحنا اليه سابقا ان الجوهر
المفسر بقولنا الموجود لا في موضوع يعتبر بوجهين احدهما حال المهية والاخر حال الوجود المستغني عن الموضوع لانا الوجود
عند هؤلاء القوم موجود بحسب نفسه كما مر ذكره فالتقدم والتاخر اذا وصف بهما المهيات يكون ملاك التقدم والتاخر غيرها
كالوجود في التقدم العلي والتاخر المعلولي وكذا الزمان في التقدم والتاخر الزمانيين والمكان وغيره في الرتبيين والشرف
والخسة واما اذا وصف بهما الوجود فربما يكون الملاك ايضا نفسه اذا تقرر هذا فنقول لا شك في ان وجود الجوهر المركب
بما هو مركب غير وجود البسائط فجوهريته بالعدد غير جوهرية جزئيه ويتوقف عليهما واما ان جوهرية المركب كالجسم مثلا في
انها غير جوهري الجزئين في كونهما جوهرين وبحسبهما متوقفة عليهما فالحكماء المشاؤن واشياعهم يتحاشون عن ذلك فمن الذي
قال ان جوهرية الجسم في كونها معنى الجوهر غير جوهرية الهيولى والصورة بل الذي قالوا به ليس الا ان جوهرية المركب غير جوهرية
الجزئين بالوجود والعدد وهذا امر واضح في النوع الواحد الطبيعي واما فيما ليست له وحدة طبيعية كالحجر الموضوع بجنب الانسان
فليس هناك سوى الجوهرين جوهر ثالث كما ذكره وبالجملة الجوهرية لا ينتقل من العلة الى المعلول لانها مفهوم واحد لا تفاضل
فيه ولا تعدد من حيث المعنى والمفهوم واما الوجود فالحق فيه كما سبق انه بنفس حقيقته وذاته يكون متعددا متاخرا وجاعلا
ومجعولا وتعدده وتكثره ليس من نحو تكثر مفهوم واحد كلي نوعي او جنسي لان تعدد المعاني والمهيات انما يكون بالوجود وتعدد
الوجود بنفسه كما تعرفه الراسخون في العلم وحرمت هذه المعرفة على غيرهم وما يقع منه في الذهن ويعرضه العموم والكلية ليس
حقيقة الوجود بل وجها من وجوهها وحكاية عنها وهو المفهوم العام المصدري والحاصل ان جوهرية العلة والجزء لجوهرية
المعلول والمركب في انها جوهرية وهي اقدم وافضل في انها موجود من جوهرية المعلول والمركب في ملاك التقدم والفضيلة
في الوجود بنفس الوجود كما مر فالجسمية اقدم بالوجود من الحيوانية لا في الجوهرية وكذا الحيوان اولى واقدم وجودا من الانسانية
لا بالجسمية والجوهرية فكما انه لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان في كونها موجودة لا في كونها جسمية فكذلك لحقت
الجوهرية بالحيوان بتوسط الجسمية في كونها موجودة لا في كون الجوهرية جوهرية وكذا لولا جوهرية الجزئين موجودة ما كان مجموعهما
جوهرا الا ان الجوهرية للمجموع كالجوهرية للجزئين من غير تفاوت وليست احديهما مستفادة من الاخرى فلا وجه للتفريع الذي
ذكره من قوله فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع واما الجواب عن البحث الرابع فنقول انه من قال بنفي العلية والمعلولية

والتقدم والتأخر في الهيئات الجوهرية بل في الهيئات مطلقا مع الحكماء المشائين ومن مذهبهم ان للوجود صورة في الاعيان بل
الصورة العينية لكل شيء ليست الا نحو وجوده وأما من ذهب الى ان الوجود لا حقيقة له ولا صورة منه في الخارج فلا محيد له من القول
بان العلية والمعلولية والتقدم والتأخر الذاتيين لا يكون الا من جهة الماهيات وبحسبها فاذا كانت العلة والمعلول جوهرين
كالعقل والنفس وكالمادة والصورة وما تركب منهما فلا بد على مذهبه ان يكون الماهية الجوهرية في كونها ماهية جوهرية علة لماهية
جوهرية اخرى كذلك لان هذا من ضروريات كون الوجود امرا اعتباريا فان الامر الاعتباري لا يكون فاعلا ومؤثرا ولا مجعولا ومنفعلا
فما ذكره هذا المعترض غير وارد على شيء من المذهبين بل ذلك وارد على من جمع في مذهبه من كل واحد من المذهبين شيئا فرأى
رأي المشائين في نفي التفاوت بين الذاتيات والماهيات بالتقدم والتأخر والاولوية وعدمها ورأى رأي الرواقيين في ان الوجود
امر ذهني لا تأثير لها ولا تأثر وانما الجاعلية والمجعولية بحسب الماهيات لا غير فيلزم عليه التناقض وقد مر في اوائل هذا السفر
ورود هذا الالزام على جمع من الاعلام وقد خرقوا الاجماع المركب الواقع من الحكماء العظام وصادموا البرهان المتبع للعقول في
الاحكام وأما الجواب عن البحث الخامس فانا نقول ان جوهرية الجسم وان لم تكن غير جوهرية مجموع الجزئين ولا زائدة عليها الا ان جوهرية
غير جوهرية كل واحد من الجزئين بالعدد بناء على ما ذهب اليه تبعا لاكثر القوم من ان جعل المادة غير جعل الصورة فاما اذا كان
جعلا هما واحدا لم يكن لاحد ان يقول جوهرية الجسم غير جوهرية كل منهما بالعدد كما في النوع البسيط بالنسبة الى جنسه وفصله
فالجسم جوهر موجود لا محالة وليس وجوده الجوهري على ما اختاره غير وجود احد جزئيه ولا جوهرية الجزء والكل واحدا بالعدد بل يجب
المفهوم من المعنى الجنسي مجردا انه لم يكن معنى الجوهرية التي في الكل غير معنى الجوهرية التي في الجزئين لم يلزم ان لا يكون الكل في نفسه
جوهرا ثابتا بل للكل جوهرية اخرى غير الجوهريتين اللتين للجزئين بالعدد لا في كونها جوهرية ولا في كون الكل جوهرا فجوهرية
الكل جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى والصورة وجوهرية الصورة الا انها ليست غير جوهرية المجموع بما هو مجموع وليست
غير جوهرية كل واحد من الجزئين في معنى الجوهرية وبحسبها بالعدد **فصل** في ذكر خواص الجوهر منها انه لا ضد له وهذا ان
عني بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف ولما ان عني بالموضوع ما هو اعم من موضوع الاعراض ومادة
الجواهر اي المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصورة النارية فانها تضاد الصورة المائية ونقل بعضهم من الشيخ الرئيس ان هذا
النزاع لفظي وهو ليس كذلك كما ستشير اليه ويشارك الجوهر في هذه الخاصية بعض انواع الكم اذ لا ضد للعدد كالثلثة والاربعة
لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد وايضا ما من عدد الا وفوقه عدد آخر فلا يكون بين عددين غاية التباعد اللهم الا عند من
لا يشترط غاية التباعد في التضاد وقد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين والالهيين قالوا ومن توابع هذه الخاصية
خاصية اخرى للجوهر وهو نفي الاشتداد والتضعف عنه اذ الاشتداد والتضعف انما يكونان فيما يقبل التضاد لان معناهما
الحركة نحو الكمال او النقص واجزاء الحركة غير مجتمعة في محل واحد لان بقاء الموضوع شرط في تمام الحركة والمسافة فهو ان كان
الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد وان كان الفرد الشديد فيبطل بالتضعف ولقائل ان يقول ايضا ان عد هذا الحال
خاصة للجوهر غير مستقيم فان الكم لا يقبلهما عندهم لان المحققين لا يفرقون بين الاشتداد والتضعف وبين الازدياد و
التنقص في المعنى فان الحركة في الكمال معنى واحد سواء كانت في الكيف وسمي بالاشتداد او في الكم وسمي بالازدياد وكذا الحركة
في النقص معنى واحد سمي بالتضعف او بالتنقص ولان الكمية الواحدة المعينة ايضا يبطل بالازدياد والانتقاص اذا كانت
متصلة واذا كانت منفصلة فليس ما هو الزائد عين ما هو الناقص فلا حركة للكم في كميته فكذا لا حركة للكيف في كيفيته
لان الاشتداد ليس بان كيفية ما يبقى بعينها ويضم اليها مثلها فان الشديد من الكيفية عرض بسيط كالضعيف منها ليس
بالقياس امثال الضعيف كما ان المادة يتحرك في المقادير كما يتحرك الموضوع في الكيفيات لكنك تعلم ان مقصودهم
ليس ان الجوهر لا يتحرك بل ان لا حركة فيه فلا يكون وذلك ان لا حركة للكم ولا للكيف بل الوزان انما يحصل لو ثبت ان لا حركة في
الكم والاشتداد ولم يثبت ما ذكر فلا يبطل الخاصة المذكورة بما اورده وكثيرا ما يقع الاشتباه بين هذين المعنيين لمن نظر
في كلامهم حتى ان صاحب حكمة الاشراق غير العبارة في المطارحات عند عده خواص الجوهر انه لا يشتد ولا يضعف وهذا
لاستحالة التضاد فيه فان الاشتداد والتضعف انما يكونان بين الضدين وهذا ليس خاصة للجوهر فان الكم ايضا لا

يقبلها

لا يقبلهما على ما سيأتي فيه الكلام انتهى قوله وليس فيما ذكره في سنا نف كلامه الا نفي الحركة من الكم لا نفيهما فيه واين هذا
من ذاك كيف والمتحرك بالذات في كل حركة ليس الا الجواهر المادية بل الذي عد من الخواص لمقولة الجوهر نفي كونه حاصلا بالتدريج
متحركا فيه اما ادعوه بقولهم لا اشتداد ولا حركة لها بدلا عن قولهم لا اشتداد ولا حركة فيها ولهذا قالوا ان جوهرا لا يكون
اشد في الجوهرية من جوهر آخر وان كان اولى منه في الوجود لان الاولوية تتعلق بوجود الشيء والاشدية تتعلق بماهيته
بحث وتحقيق ولاصحاب المكاشفة المؤيدين بقوة البرهان ونور العرفان ههنا نظر حكمي وهو ان الاشتداد كما
يقع في الكيف يقع في الجوهر وان الموضوع للحركة الجوهرية في الطبائع المادية وحدته الشخصية محفوظة بوحدة عقلية لذاته
فاعلية للفاعل العقلي الحافظ للتشخص الطبيعي في مراتب الاستحالات الذاتية والاطوار الوجودية وبوحدة ابهامية
قابلية للمادة المنحفظة وحدتها في مراتب الانفعالات والانقلابات فاذن يصح وقوع الحركة في الجوهر اما في مراتب التمام
والكمال او في مراتب الانتقاص لكن الاولى بحسب مقتضى الطبيعة من جهة الغاية الربانية والثانية بحسب قسر القاسر او
قصور القابل كما في استكمالات الجوهر الانساني من لدن كونه جنينا بل منيا الى غاية كونه عقلا بالفعل وما فوقه فان العقل
الصافي والذهن السليم يحكم بان التفاوت في هذه المراتب الانسانية ليس بامور عرضية زائدة من احوال المزاج وغيره من المقدار
والوضع وما يجري مجريهما حتى انه لا فرق بين الطفل الناقص والشيخ الكامل الا بالاعراض فان بطلان هذا اقرب من البديهيات
وأما الثاني فكانقلاب العناصر بعضها الى بعض فان الماء اذا صار هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضعفة للمائية
قليلا قليلا بالتدريج حتى يقرب طبعه طبيعة الهواء فيصير هواء فليس ذلك بان الماء مع كونه ماء صار هواء او فسد الماء
في آن وحدث الهواء في آن آخر مجاور له فيلزم تتالي الآنين وهو محال او غير مجاور له فيلزم تعري الماء عن الصور بينهما وهو ايضا
محال بل الحق ان الجوهر المائي تنقصت جوهريته المائية على التدريج حتى صار هواء وذلك لان الموضوع لهذه الحركة الجوهرية
هو الهيولى ولكن لا يبقيها العدم قوامها الا بصورة ما بل هي مع صورة ما لا على التعيين موضوعة لهذه الحركة فانما يقع
حركتها في خصوصيات الصور الجوهرية وهذه كالحركة الكمية فان الهيولى مادة الكم المقداري لا يمكن خلوه عن مقدار ما
فهي مع مقدار ما باقية موضوعة للحركة في خصوصيات المقدار فلا تبطل وحدتها المعتبرة في بقائها وانحفاظها بتعاقب
الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها وقد علمت ان المقدار التعليمي ليس مما يمكن تجرد المادة عنها الا في الوجود
ولا في الوهم ايضا فاذن الموضوع للحركة الجوهرية باق بعينه بحاله التي اعتبرت في قوام وجوده مع توارد خصوصيات الجوهر
الصوري عليه فلا محذور في ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس ومتابعوه وايضا فلو لم يكن حد مشترك بين الماء والهواء حتى يكون
آخر الافراد المائية واول الافراد الهوائية يلزم الحذور المذكور آنفا من خلو الهيولى من كافة الصور في آن فهو مستحيل اتفاقا
وبرهانا وهذا مما لا مخلص لهم عنه الا بتجويز الحركة في الصور الجوهرية اي الاشتداد والضعف **تنبيه** ومما ينبه على
هذا المطلب ويؤكده ان المني في الرحم يزداد كمالا حتى يصدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصدر عنه افعال الحيوان ثم افعال
الانسانية فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعيا بلا تدرج في الاشتداد والاستكمال على سبيل فساد دفعي
وكون آني يلزم تعاقب الفواعل المباينة الذوات على مادة مشتركة وذلك غير صحيح في الافاعيل الطبيعية فان تفويض
احد الفاعلين مادة فعله الى الآخر انما يصح في الصناعات الاختيارية الواقعة بالقصد والروية دون الطبيعة فان مادة
كل فعل طبيعي متقوم بفاعله وايضا لا شك ان للطبيعة القائمة بمادة النطفة اقتضاء في الاستكمال وتوجها غريزيا
نحو تحصيل الكمال الذي ليس توجهها واقتضاؤها مبطلا لنفسه ومفسدا لصورته فمن اين حصلت علة الفساد وسبب البطلان
للصورة الاولى حتى يحدث النباتية والطبيعة لا تقتضي الا حفظ صورتها والتوجه الى غايتها وكمالها بامداد من القوى العالية
فكما ان الصورة الطبيعية كمال للمادة الجسمية فكذا الصورة النباتية كمال وسبب غائي للصورة الطبيعية وكذلك الحيوانية
غاية وكمال للنفس النباتية وهلم جرا الى درجة العقل المستفاد وما بعده وفي جميع هذه الدرجات والمقامات وحدة
موضوع الحركة محفوظة بواحد بالعموم من الصورة وهو نوع ما من الصور المتعاقبة على الاتصال مستحفظ وحدة الاتصال
بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال حسب تزايد الاستكمال بتوارد الاحوال والاتصال ايضا ضرب

من الوحدة التشخيصية وان كان على سبيل التدريج وعدم الاستقرار وهذا وان كان فيه حيد عن المشهور لكنك تعلم ان العاقل
لا يحيد عن المشهور ولا يجاوز ما عليه الجمهور ما وجد عنه محيصا ثم من نظر في اطوار الانسان وعجائب نشأته وعوالمه وراه
كيف تعرج تارة الى سماء العقل رقيا وتنزل الى ارض الطبيعة هويا لم يبق له شك في ان الاشتداد والتضعف يجري في جوهر
ذاته واني لا ابالي بمخالفة الجمهور ومجاوزة المشهور بل المسافر يفرح بها ويبتهج فان الجمهور مستقرون ساكنون في البلد
الذي هو مسقط رؤسهم وارض ولادتهم واول منزل وجودهم وانما يسافر منه ويهاجر الآحاد منهم دون الاعداد واما
الذي يكسر سورة استنكارك واستبعادك حيث تقول انه يلزم الانقلاب في المهيات والذاتيات فهو انك ان تحققت
اذ عنيت ما اسلفنا من ان الوجود هو الاصل في الموجودية والوقوع والمهيات تابعة لانحاء الوجودات وعلمت ان افراد
الوجود بعضها اشد وبعضها اضعف كما ان بعضها اقدم من بعض لعلمت ان الاشتداد سواء كان في الهيئة الكيفية او في
الصورة الجوهرية حركة في وجود الشيء لا في مهيته والمشاؤون قائلون بان مراتب الاشد والاضعف انواع مختلفة لكنها
عند الاشتداد ليست بتمامها موجودة بالفعل والا لزم تركب الحركة من اكوان آنية غير متناهية وهو محال وانكشف لك
ان انحفاظ المهيات على ما هي هي في كل مرتبة من الوجود بحاله من غير انقلاب فيها فان كل معنى من المعاني وكل مهية من المهيات
بحسب ذاته ليس الا نفسه وكذا كل نحو خاص من الوجود لا نفسه الا ان لحقيقة الوجود انحاء واطوارا كثيرة في شئون ذاتها
ودرجات لا بجعل جاعل وتأثير فاعل وهذا لشديد الغموض ليس هيهنا موضع كشفه ولنرجع الى ما فارقناه فنقول
من خواص الجوهر كونه مقصودا بالاشارة قيل انها دالة لا الحسية او العقلية الى التي بحيث لا يشاركه فيها غيره فالاشارة
لو كانت الى الاعراض فهي ان كانت حسية فبحسبه الاعراض انما هي بامور تابعة للمواد والاجرام فالاشارة اليها تابعة
للاشارة الى محالها وان كانت اشارة عقلية فهي لا تتناول الاعراض الشخصية الا من جهة العلم باسبابها وعللها فلا
يكون العلم بها الا كليا فلا يكون اشارة اذ الاشارة الى شيء لا يحتمل الشركة كما قلنا ومن هيهنا نعلم ان كليات الجواهر ايضا
لا يمكن الاشارة اليها ككليات الاعراض فقد اخطأ من ظن ان هذه الخاصة شاملة لجميع الجواهر وكذا الجوهر الجزئي الجسماني
غير قابل للاشارة العقلية لكونه غير معقول على ما هو المشهور عندهم فلا يشار اليه باشارة عقلية الا من جهة العلم باسبابه
وعللها ومنهم من زعم ان العرض قابل للاشارة العقلية لانها تعقل من حيث طبيعته دون الاضافة الى محل مخصوص فلم يبق
فرق بين الجوهر والعرض في قبولها اذ الكلي من كل منهما مقصود بالاشارة الحسية الا ان من عرف معنى كون الشيء مقصودا
بالاشارة وان مرجعها نحو من الوجود الحضوري ولا يكفي فيها مطلق المعلومية على الوجه الكلي لم يشتبه عليه الامر فان مهية
العرض مما يتقوم وجوده بالموضوع بخلاف الجوهر فانه لا حاجة له الى المحل والذي يتوهم فيه الحاجة الى المحل من الصور المادية ليس كما
توهم فان حاجتها الى المادة ليست في تقوم وجودها بل في لوازم تشخصيتها كما سيجيء فمهية كل جوهر بحسب وجودها الذهني
التي يعرضها العموم والاشتراك مما لا شبهة في قبولها الاشارة العقلية من حيث تعقلها العقل الذهني وان لم يقبلها
من حيث ابهامها الخارجي بخلاف مهية العرض فانها تابعة لغيرها في الوجود مطلقا فليست مقصودة الا بالعرض كما يظهر
بالوجدان واما الجوهر المفارق البحت فهل يمكن ان يقع اليها اشارة عقلية مخصصة عينا وعقلا فالمشاؤون ينكرونها
الا في علم المفارق بذاته وصفاته الذاتية والرواقيون اثبتوها والحق مع ذلك مع الرواقيين كما سيأتي في مباحث علم الله
ومن خواص الجوهر كونه موجودا لنفسه بالمعنى المقابل للوجود النسبي وهذه تختص بما لا محل له من الجواهر فان الصور المادية
وكذا كليات الجواهر على رأي المشائين وجودها لغيرها اذ ليس قوامها بذاتها اصلا وانما قلنا على رأي المشائين لما مر من
مذهب الافلاطونيين من وجود الكليات الطبيعية في عالم المفارقات قائمة بانفسها ولقائل ان يقول اما الصور المادية
فهي من حيث طبيعتها مستغنية عن المادة وانما الحاجة الى المادة من حيث تشخصها وليست المادة متقومة بها بخصوصها
لبقاء المادة دونها فاما اصل الجوهر وحقيقته فليس وجوده لشيء مما هو لغيره فهو عرض واما الكليات والصور الذهنية
فقد مر انها ليست من مقولة الجوهر بل هي من مقولة الكيف وان كانت حدودها ومعانيها الجوهرية حاصلة في العقل و
الجوهر محمول عليها الا بالحمل الشايع الصناعي فلم يتضح بشيء من القبيلين عموم هذه الخاصة للجوهر لكنا نجيب عن الاول

بان

بان الجوهر الصوري وان كان بحسب المهية مستغنيا عن المادة الا انه لما كانت مهيته متحدة مع التشخص ونحو من الوجود
اتحادا بالذات صدق ان هذا النوع من الجوهر وجوده التشخصي لغيره وعن الثاني ايضا بمثل ما ذكرناه فان مهية الانسان
واقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون جوهرا لكن يصدق عليها انها ما يوجد مفتقرا الى موضوع عقلي فانما يكون
عند وجودها الذهني موجودة لغيرها فهذه الخاصة ليست ثابتة لمقولة الجوهر في جميع افرادها التحصيلية التي
يحمل عليها معنى الجوهرية او يشتمل في ذواتها عليه ومن خاصية الجوهر ان الواحد العددي منه يقبل صفات متقابلة
كالسواد والبياض والحب والرجاء والخوف في النفس فان قلت الظن الواحد قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا وهو نوع من العلم
القائم بالنفس والعلم الحصولي عرض فالكيف ايضا اشترك مع الجوهر في هذا الوصف قلت المراد تبدل تلك الصفات
المتضادة في انفسها لا بحسب نسبتها الى امر خارج والصدق والكذب من الامور النسبية فالظن الصادق اذا كذب كان
لتغير الامر الخارج عنه فالصورة العقلية بحالها عندما كذبت نسبتها الى الواقع بعد الصدق وهذا ايضا من الخواص
الشاملة فان الجواهر المفارقة لا تغير فيها والعالم العقلي مصون عن التبدل والتجدد ولوحه محفوظ عن النسخ والمحو و
الاثبات وانما القابل لشيء منها هو ما دون ذلك العالم كعالم النفس السماوي فان فيه كتاب المحو والاثبات لتطرق
النسخ والتبديل في النفوس لقوله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ولا يتوهمن ان الكلي من الجوهر الذي عندهم
من الجواهر الثانية او الثالثة مما يتغير لاجل كونه محمولا على الابيض تارة وعلى الاسود اخرى لان ذلك لمطابقته للمختلفات
لا لتغيره بالذات في صفة من الصفات فالكلي يشتمل على كل شخص ولعمري يجوز ان كل شخص منه ابيض وكل شخص منه اسود
فلا يتغير الجواهر الثواني والثوالث من جهة ما هي ثوان وثوالث اعني الانواع والاجناس كما لا يتغير المفارقات بالفعل ولا
يتوهمن ان هذه الخاصة توجد في الاعراض بواسطة انه يتخيل ان اللون المطلق يجوز كونه سوادا وبياضا فيتغير من السواد الى
البياض وذلك لان البياض اذا بطل فصله بطلت لونيته لانهما مجعولان بجعل واحد فاذا زال اللون زال بتمامه وحصل
لون آخر وليس يجوز انسلاخ فصله مع بقاء سنخ منه لان ذلك غير ممكن التحقق في النوع البسيط واللون المطلق العقلي
نسبته الى الجميع سواء وما اشتهر من ان في الجنس استعدادا لوجود الفصول فذلك انما يصح في جنس الانواع المركبة لا
بما هو جنس بل بما هو ماخوذ مادة وقد علمت الفرق بين الاعتبارين فيما سبق فلو اطلق في جنس البسائط انه مما يقبل الفصول
فمعناه ان الوهم يمكنه ان يجرد الطبيعة الجنسية كاللونية مثلا فنسبه الى اي الفصلين شاء كالقابضية للبصر والمفرقية
له على ان ما عد من خواص الجوهر هو القبول الخارجي لامرين متقابلين يعرضان لقابل واحد ولو ان الكلي بما هو كلي يقبلهما لكان
كل لون سوادا او بياضا ولو كانت طبيعة اللون تقبل السواد كانت مسودة لا سوادا كما لو قبلت البياض كانت مبيضة
لا بياضا فلم يكن في الوجود سواد ما ولا بياض ما ولو كانا لم يكونا متقابلين على التعاقب في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من الاشتباه
بين الوحدة العددية والوحدة المعنوية **فصل** في استحالة ان يكون موجود واحد جوهرا وعرضا هذا الحكم مما يعرف
صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر والعرض لكون احدهما مستلزما لسلب الآخر والشيء وسلبه لا يصدقان على شيء بديهة
فان مفهوم العرض الموجود في موضوع ومفهوم الجوهر الموجود لا في موضوع فلا نعني بالجوهر الا ما لا يكون متعلق الوجود
بالموضوع ولا بالعرض الا ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما اي موضوع كان فالشيء الواحد يستحيل عليه هذان المفهومان
وقد جوز ذلك قوم من القدماء والشيخ الرئيس استبعده ولهم وجوه تمسكوا بها احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان
الحكماء يقولون كثيرا من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول تكون جواهر واعراضا معا وقد اجاب الشيخ
عنه بان اطلاق الكيف على الفصول وعلى ما هو من مقولة الاعراض بالاشتراك اللفظي ويمكن ان يتوقى في نفي كون فصول الجواهر
اعراضا ان الفصل كما مر ليس موجودا متميزا عن الجنس الا في العقل عند التحليل فلو كان عرضا للجنس لوجب ان يتميز وجوده
عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة ان وجود العرض مباين لوجود موضوعه في الواقع والفصل متحد مع الجنس في الوجود
لانه يحمل عليه حمل هو هو واما التحليل العقلي واعتبار كل منهما متميزا عن صاحبه فيكون نسبة الفصل الى الجنس حينئذ نسبة
الصورة الى المادة لا نسبة العرض الى موضوعه فيكون الفصل صورة عقلية والجنس مادة عقلية يحتاج في تحصيل وجودها

وتعيّنها الى تلك الصورة اذ المبهم بما هو مبهم لا وجود له بالاستقلال وكذا الحال في فصول المركبات واجناسها الا ان لها
في الخارج ايضا تعدد في الوجود بوجه فيكون مادة وصورة خارجيتين لا عرضا وموضوعا وثانيها ان الصورة موجودة في
حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا وكانت في الجوهر المركب منهما جزء له وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا وعرضا
والجواب ان الصورة ليس وجودها في حامل الصورة كوجود الشيء في الموضوع ولا في المركب ايضا كما علم ما قررناه ولا وجود
لها في غير هذين فلا يكون عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شيء من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهرا في ذاتها
مطلقا وثالثها ان الحرارة جزء من الحار والحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار
من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها فهي تكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى الامرين والجواب ان الحرارة
ان اريد بها الطبيعة النارية الغير المحسوسة في الماء كما علمت من ان وجودها في الجسم الناري اعني مادة النار ليس كوجود
شيء في الموضوع بل كوجود شيء في المادة اعني الصورة وان اريد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزء الحار لا في النار ولا
في غيرها الا بمجرد الفرض والاعتبار ورابعها ان العرض في المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشيء
كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى القابل له عرض فالشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا والجواب ان هذه شبهة نشأت من الخلط
بين مفهومي الجوهر والجوهري وكذا بين مفهومي العرض والعرضي فان الاخيرين اعني الجوهري والعرضي امران نسبيان والاولان
امران حقيقيان فكما ان الجوهر جوهر دائما في ذاته لا يتغير جوهريته بالقياس الى شيء بل الامر في نفسه غير مفتقر الى موضوع
اصلا فكذا العرض عرض في نفسه لا بالقياس الى شيء واما العرضية والجوهرية بمعنى كون الشيء عرضيا اي خارجا محمولا
او جوهريا اي ذاتيا فذلك مما يكون مناطه على احد هذين الاعتبارين واحدهما اي النسبتين اعني الدخول في شيء و
الخروج عنه فهنا احتمالات فان شيئا واحدا يجوز ان يكون عرضا في نفسه وعرضيا لشيء ويجوز ان يكون عرضا في نفسه
وجوهريا لشيء وان يكون جوهرا في نفسه وجوهريا لشيء او جوهرا في نفسه وعرضيا لآخر كالانسان بالقياس الى الضاحك و
يحتمل ايضا ان يكون شيئا واحدا عرضا في نفسه وجوهريا وعرضيا لشيئين آخرين كالبياض فانه عرض في نفسه وعرضي
بالقياس الى آخرين كالحيوان فانه جوهر في نفسه وجوهري للانسان وعرضي الماشي فقد انكشف ان مجرد كون الشيء في المركب
جزء له لا يوجب كونه جوهرا الا اذا لم يكن ماهيته محتاجة الى الموضوع فان كانت ماهيته مفتقرة الى الموضوع فهو عرض
سواء كان جزءا للمركب ام لا وما وجد في كلام القوم ان جزء المركب الجوهري جوهر فهو مشروط بان يكون المركب ذا طبيعة واحدة
لا ان جزء المركب الطبيعي اذا وجد في شيء فلا يكون وجوده فيه كوجود شيء في موضوع بل كوجوده في مادة له وهذه المعاني
مبسوطة في قاطيغورياس الشفاء بما لا مزيد عليه فمن اراد فليرجع الى ما هناك لكن ما ذكرناه يكفي للسالك الطالب الا انه
مجرد السلوك الى مطلوبه وتحصيل ما لا بد له الواجب من مطلوبه الابدي وازالة الموانع ورفع العوائق والقواطع والمجاهدة
مع الشياطين والمعاندة مع قطاع الطريق والمضلين لا الاحاطة بجميع الاقوال والمذاهب والابحاث عقدة وحلا
ثم العجب من صاحب المباحث المسماة بالمشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المعاني مرارا كثيرة في كتبه وشروحه لكلام الحكماء
رجع وقال ان لهم ان يحتجوا لمذهبهم ان كل ما حل في شيء فانه يكون لذلك الحال اعتبار انه في محل واعتبار انه في المجموع
اما الاعتبار الثاني فلا شبهة في انه لا يوجب العرضية لانه جزء ومن شرط العرضية ان لا يكون جزءا واما اعتبار كونه
في المحل فلا يخلو اما ان يعقل محل يتقوم بما يحل فيه او لا يعقل والاول باطل لوجهين احدهما ان الحال محتاج في وجوده الى المحل
فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الآخر والدور باطل الثاني ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان
لوجود شيء من الصور العنصرية مدخل في تقويم وجود الهيولى وتتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة
فلا يكون الهيولى مشتركة هف فيكون الحال جوهرا وعرضا وهذه هي العقدة التي لفقتها من قبل المجوزين لكون الواحد
جوهرا وعرضا واما حلها فيتذكر ما سلف حتى يظهر وجوه الفساد فيما ذكره اما اولا فلانه خلط بين الجوهر والجوهري اعني
الذاتي وبين العرض والعرضي اعني الخارج عن الذات فاستدل على جوهرية كل ما حل في موضوع بانه جزء للمجموع وجزء المجموع
لا يكون عرضا والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضيا له لا انه لا يكون عرضا في نفسه فلا يوجب كونه جزء الشيء كونه جوهرا

في نفسه بل كونه جوهريا فلا منافاة بين كون الشيء عرضا في نفسه جوهريا لغيره فاستدل من نفى احدهما على اثبات مقابل
الآخر وذلك باطل فان عدم كون الشيء عرضيا لا يوجب كونه جوهرا اذ ليس مقابلا له انما المقابل له الجوهري بمعنى الذاتي
فلا يثبت من نفي كون الشيء عرضيا الا كونه ذاتيا وليس كل ذاتي جوهرا في نفسه فان اللونية مثلا ذاتية للسواد وليست
جوهرا واما ثالثا فما ذكره من الدور ليس بمستحيل مطلقا لان جهة الاحتياج بين الحال المقوم للمحل كالصورة والمحل المتقوم
به كالهيولى مختلفة كما ستقف عليه في مباحث التلازم بين المادة والصورة وليس كل ما يطلق عليه لفظ الدور ولو
بالاشتراك مستحيلا وانما المحال من الدور ما يكون جهة الافتقار في الطرفين واحدة لان البرهان انما اقيم على هذا لا على غيره
وان اطلق لفظ الدور عليه لغة وعرفا واما رابعا فلما سيجيء من اثبات ان المادة مفتقرة في تقومها الى نوع من الصور
اي نوع كان وليست مفتقرة اصلا الى شيء بخواص من الافتقار وهذا هو مناط الفرق بين كون الحال صورة وبين كونه عرضا
فالعرض طبيعة ناعتية لا يمكن قوامها الا بالمحل واما الصورة الجوهرية فحاجتها الى المحل ليست بطبيعتها بل بعوارض تشخصها
ولوازم وجودها الخارجي فليكن هذا آخر ما قصدنا ذكره من خواص الجوهرية والعرضية **واما المطالب** فالمطلب
الاول في احكام الجواهر وفيها فنون **الفن الاول** في جوهر الاجسام الطبيعية وفيه مقدمة وعدة
فصول اما المقدمة ففي مهية الجسم الطبيعي اعلم انك لما علمت في اوائل هذا السفر ان حقائق الاشياء عبارة عن وجوداتها
الخاصة التي هي صور الاكوان وهويات الاعيان وان المهيات مفهومات كلية مطابقة لهويات خارجية ويعرض لها العموم
والاشتراك في العقل ومعنى وجودها في الخارج صدقها على الوجودات وهي في حد نفسها لا موجودة ولا معدومة ولا كلية
ولا جزئية ومعنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البديهي لا بقيام فرد حقيقي من الوجود بها
لاستحالة ذلك كما علمت مرارا وبالجملة الوجود هو بنفسه موجود في الخارج ويكون متقدما ومتأخرا وعلة ومعلولا وكل
علة فهي في رتبة الوجود اشرف واقوى واشد من معلولها وكل معلول فهو في رتبة الكون اخس وادون وانزل من علته
حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى مرتبة من الجلالة والرفعة والقوة يحيط بجميع المراتب الغير المتناهية ولا يعزب عن
وجوده شيء من الموجودات ولا يعزب عن علمه الذي هو ذاته ذرة في الارض والسموات وكذا ينتهي في جانب المعلولية وجهة القصور
الى حيث لا حضور لذاته عند ذاته بل يغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الامتدادي ذو الابعاد المكانية والزمانية وليس له من
الجمعية والتحصل الوجودي قدر ما لا ينطوي وجوده في عدمه ولا يندرج حضوره في غيبته ولا يتشابك وحدته في
كثرته وهو كالجسم فان كل بعض مفروض منه غائب عن بعض آخر وكذا الحكم في بعض البعض بالقياس الى بعض بعضه الآخر وهكذا
فالكل غائب عن الكل فهذا غاية نقص الوجود في الذوات الجوهرية ولا بد ان تصل النوبة الوجود لان كل وجود هو مبدأ اثر
واثره ايضا نحو من الوجود انقص منه وهكذا فلو لم ينته سلسلة الوجود الى شيء يكون حيثية وجوده بعينها حيثية عدمه
لزم عدم الوقوف الى حد فلا بد من الهيولى التي هي محض القوة والامكان لكن لا يتعين وجودها كما ستعلم وهذا اعني الهيولى
الجسمية وان كانت امرا ظلمانيا الا انه من مراتب نور الوجود فلو لم تنته نوبة الوجود اليه لكان عدمه شرا وعدم ايجاده بخلا
ولما كان مرتبة وجوده غير جائز على المبدأ الفياض المقدس عن النقص والامكان على مقتضى البرهان ولان عدم فيضان
هذا الجوهر الظلماني يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه من الموجودات لنهوض البراهين الدالة على تناهي المترتبات في
الوجود ترتبا ذاتيا عليا ومعلوليا فينسد بذلك باب الرحمة والاجادة عن افادة الكائنات الزمانية المتعاقبة سيما
النفوس الانسانية الواقعة في سلسلة المعدات والعائدات وايضا لو لم ينته سلسلة الايجاد الى الجوهر الجسماني لزم ان ينحصر
الممكنات في العقول فان ما سوى العقول كالنفوس والطبائع والصور والاعراض كالكم والكيف والاين والمتى وغيرها لا
يمكن وجودها الا مع الجسم او بالجسم فهذه الوجوه وغيرها من القوانين الحكمية تدل على انه لا بد من تحقق الممتدات الجوهرية
في الوجود مع قطع النظر عما يوجبه الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح والنهايات حامل للكيفيات المحسوسة
فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذي من مقولة الجوهر وقد يطلق بالاشتراك على معنى آخر من مقولة الكم كما ستقف على
الفرق بينهما وقد عرفوا الجسم بالمعنى الاول بحسب شرح اسمه بانه الجوهر القابل للابعاد الثلاثة ونقل عن الشيخ انه

منع دفع ان هذا التعريف للجسم حد او رسم له وابطل الفخر الرازي كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا
له اما الاول فلوجوه سبق ذكرها في كلامه من كون الجوهر معناه الموجود لا في موضوع والوجود لا يصلح للدخول في الماهيات فلا
يكون جزءا لانواع الجوهر ولا في موضوع امر سلبي والسلوب خارجة عن الحقائق الموجودة وايضا لو كان الجوهر جنسا لاحتاج الى
فصل وفصله ان كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وان كان جوهرا احتاج الى فصل آخر ويعود الكلام اليه فيتسلسل واما
الثاني فلان معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امور نسبية لا تحقق لها في الخارج والا لقام
بمحل قابل لها ضرورة انها من المعاني العرضية فيحتاج الى قابلية اخرى ويعود الكلام الى قابلية القابلية فيلزم التسلسل
في المترتبات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية سابقة عليها ومثله باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة
امر محصور بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل والجواب اما عن الاول فلما عرفت فيما مر فانه واكثر الناس زعموا ان قولهم الموجود
لا في موضوع حد للجوهر وفهموا منه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع وعليه بنى اعتراضاتهم على جنسية الجوهر ولم يعلموا
ان لا حد للاجناس العالية لكونها بسيطة ولا حد للبسيط فما ذكر في تعريف الجواهر خواص ولوازم يصلح رسما له وعلم حقيقته
رسم التي لا يوجب عدم جنسيته واما عن الثاني فقد ذكر العلامة الطوسي في شرح الاشارات ان الفصل ليس قابلية الابعاد
لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل المحمول وهو ليس بشيء فان المراد من الالفاظ المشتقة المذكورة في التعاريف هي مفهوماتها
البسيطة ولا فرق بينها وبين مباديها الاشتقاقية بمجرد الاعتبار فان مفهوم الابيض بما هو ابيض بسيط كالبياض و
الفرق بينهما بانه ان اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء فهو عرض غير محمول وان اخذ اعم من ذلك بلا اشتراط غيره كان عرضيا محمولا
وكذا الحكم في جزء الحد كالناطق من جهة كونه جزءا غير محمول بالاعتبار الاول وفصلا محمولا بالاعتبار الثاني كما هو التحقيق فالفرق
بالوجود والعدم بين المشتق ومبدئه غير سديد بل الحري بالجواب ان يقال المراد من الفصول المذكورة في اكثر الحدود هي ملزوماتها
التي لا يمكن التعبير عنها الا بتلك اللوازم كالناطق المذكور في تحديد الانسان فان المراد قوة النطق وكونه بحيث ينشأ منه
ادراك الكليات لا نفس هذا الادراك الذي من قبيل الاضافات ضرورة ان المضاف غير داخل فيما هو تحت مقولة الجوهر
بالذات فهذه العنوانات المذكورة اقيمت مقام الفصول والمراد منها ملزوماتها ويؤيد هذا ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات
الشفاء اذا اخذ الحس في الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على ما هو الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس دراكة
متحركة بالارادة وليست هوية نفس الحيوان ان تحس ولا هويته ان تتخيل ولا هويته ان تتحرك بالارادة بل هو مبدأ لجميع ذلك انتهى
ولعل من حد الجسم بانه الطويل العريض العميق اراد به نحو ما ذكرناه لان هذه المعاني مما يثبت عرضيتها كما مر فان الجسمية قد تنفك عنها
في مطلق الوجود اما انفكاكها عن الخط مطلقا ففي الوجود الخارجي والذهني جميعا واما عن السطح المستوي فكما في مثل الكرة و
الحلقة المفرغة واشباههما واما عن المستقيم والمستوي منهما جميعا فكالعدسي والاهليلجي واما عن المسدس منهما فكما في
مثل المكعبات واما عن الجميع فذلك وان لم يتحقق في الوجود لكن مما يمكن تحققه في الوهم والعقل لان التناهي ليس من لوازم
ماهية الجسم فان من تصور جسما غير متناه لم يتصور جسما لا جسما بل تصور جسما وشيئا آخر وهو كونه غير منته الى سطح فمن
تصور في خياله جسما منبسطا في الجهات الثلث من غير ان يتصور او يعتبر مقطعه متناهيه فقد ادرك وتصور جسما ولم يعوزه
شيء من تصور حقيقة الجسم وان لم يدرك تناهيه ومن تصور جسما غير متناه لم يخطأ في التصور بل انما اخطأ في التصديق لكن
قال ان الجسم عرض فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطأ فيهما لكنه اخطأ في التركيب الايجابي فلو كان التناهي مقوما لحقيقة
الجسم لم يكن للانسان عند الفرض المذكور تصور لحقيقة الجسم مع انه قد تصورها هف واما مغايرة الجسم بهذا المعنى
للجسم التعليمي الذي هو من باب الكم فلما ستسمع من الدليل اذ لا انفكاك بينهما في شيء من الوجودين حتى يثبت عرضيتهما
بالانفكاك فقد ثبت انه لا يجوز تحديد الجسم بهذه الابعاد ولا بقبولها اياها بالفعل بحث وتحقيق وربما احتج القائل
بصحة تعريف الجسم بهذه الابعاد بان الجسم لا يخلو عن صحة فرض الابعاد والخطوط وهذه الخطوط المفروضة اما ان تكون مفروضة
في اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلا بالفعل في الجسم والا لم تكن مفروضة فيه بل في معنى آخر غير الاتصال والمتصل بعينه
هيولى كان او غيرها فلا بد ان يكون ذلك متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض الابعاد فيه والا لما كان الفرض صحيحا ضرورة ان

ما لا اتصال

ما لا اتصال له ولا بعد فيه لا يمكن فرض الابعاد فيه فاذا كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال وجب كونه موجودا قبل
الفرض والا كان الفرض مستحيلا فيه والمقدر خلافه واذا كانت صحة الفرض موقوفة على وجود الاتصال فاستحال ان يكون وجود
الاتصال موقوفا على صحة الفرض ولا ان يكون معها والا لزم توقف الشيء على نفسه اما بمرتبة او بمرتبتين وهو مح فثبت ان الاتصال
في الجهات الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط لان الجسم غير منفك والجواب ان للجسم اتصالا واحدا في نفسه هو المصحح لفرض الخطوط
المتقاطعة فان كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الابعاد هذا فهو صحيح لكنه نعت الوحدة هو الجسم وان عنيتم ان في الجسم جهات
متباينة موجودة بالفعل يفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك بوجهين احدهما انه لو كان تعدد الجهات بالفعل
بحسب الخطوط الممكنة الافتراض لكان الجهات غير متناهية كما ان الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية وثانيهما ان الجهة ليست
الا منتهى الاشارة كما ستعرف ولا يتعين الجهات الخطية الا بوجود الخطوط ولولاها لما كان لتلك الجهات من حيث انها تلك
الجهات حصول بالفعل فحق انه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذي عرض له الآن ان حكم عليه بانه هذه الجهة وليس يحق انه وجد
قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض لما كانت هذه الجهة هذه الجهة كما انه اذا احدث خط في سطح فانه لم يكن هذا الخط موجودا
قبل حدوث هذا الخط وان كان الاتصال الذي وجد فيه الآن هذا الخط موجودا قبل هذا الخط ثم لقائل ان يقول الاتصالات
البعدية اذا كانت موجودة في الجسم بالقوة والانفصالات التي بازائها ايضا موجودة بالقوة فان الجسم في اتصاله وانفصاله
بالقوة وما بالقوة غير موجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل هف والجواب عنه ان الاتصال بالمعنى الحقيقي الغير النسبي لفظ
مشترك في الصناعة بين الخطوط والمقادير وبين الصورة الاتصالية كما ستتضح لك فنقول الاتصالات الخطية موجودة
في الجسم بالقوة فاما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك موجود بالفعل لانه صورة مقومة لماهية الجسم المطلق فقد
تقرر ان قابل الابعاد ليس معناه القبول الاضافي المتاخر عن وجود القابل والمقبول ولا ما يوجد فيه الابعاد بالفعل والا لم
تكن الكرة جسما بل المراد مبدأ هذا القبول كما علمت وعلمت نظيره في تعريف الجوهر بالموجود الذي سلب عنه الموضوع طريقة
ترى ان رهطا من المتاخرين لما تعسر عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذي ترى بانه غيروا القول الموروث من القدماء
الى قولهم هو الجوهر الطويل العريض العميق وفيه ان كل واحد من هذه الالفاظ مشترك بين معان مختلفة فالطول يطلق
تارة للخط كيف كان كما وقع في كتاب اقليدس ولاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا ولاعظم الابعاد المتقاطعة خطا
كانت او غيره وللبعد المفروض اولا وللبعد المفروض بين رأس الحيوان ومقابله من القدم او الذنب وللبعد المفروض بين
السماء والارض وكذا العرض يطلق على السطح نفسه ولانقص البعدين مقدارا وللبعد المفروض ثانيا وللبعد الواصل بين
اليمين واليسار وكذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانة ولثالث البعدين المفروضين طولا وعرضا اذا كان مقاطعا
لهما ولما يؤخذ ابتداؤه من فوق حتى لبعض المأخوذ عكسه سمكا وقد يطلق على الجسم نفسه وليس من شرط الجسم كما علمت ان يكون
ذا خط او خطوط كالكرة الغير المتحركة ولا ان يكون الجسمية مما يستدعي ان يكون ذا سطح وان لم ينفك عنه في الوجود ولا
يجب ان يكون ذا سطوح او خطوط كثيرة بل ربما كان كالكرة والبيضي والسلجمي ولا ان السطوح والابعاد التي وجدت في الجسم
يجب ان تكون متفاضلة بل ربما يكون كالمكعب ثم جسمية المكعب ليست بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى اذا زالت
زالت الجسمية بزوالها وكذا جسمية الاجسام ليست بانها واقعة بين السماء والارض او في جوف المحدد حتى تعرض له الجهات
وان لم يكن بد من ان يكون الجسم اما محددا او في محدده فظهر من هذا ان وجود الابعاد الثلثة الموجودة بالفعل باحدى المعاني
المذكورة مما ليس مقوما للجسم ولا لازما من لوازم ماهيته ولا من لوازم وجوده بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا
ينفك شيء من الاجسام الموجودة عن تلك الابعاد بشيء من الوجود المفهومة منها بل يجب الرجوع في تأويل هذا الرسم الى ما
وقع التحقيق اولا في التعريف السابق فمعنى هذا الرسم ان الجسم هو جوهر يمكنك ان توقع او تفرض فيه خطا كيف ما وقع
اولا فيسمى طولا وخطا آخر مقاطعا له على نقطة من النقاط الموجودة او المفروضة تقاطعا على زوايا قوائم فيسمى هذا
الثاني عرضا وخطا ثالثا مقاطعا لهذين على القوائم في النقطة المفروضة في التقاطع الاول حتى يكون موضع التقاطع
القائم للخطوط الثلثة نقطة واحدة ويستحيل وجود بعد آخر عمودي على نقطة واحدة غير الثلثة الموصوفة فالمراد بما [illegible]

في تعريف الجسم بانه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحيثية التي مر وصفها وترد كنظائرها واشباهها ثم سائر الابعاد والمقادير
والتعليمات الموجودة او الموهومة في الجسم ليست داخلة في جوهر الجسم بل هي اعراض خارجة لازمة او مفارقة من توابع الجسم والجهة
كما ستعلم ولفظ الاتصال مما يطلق تارة على الجسم صورة وتارة على المقادير التعليمية وغير التعليمية بحسب الاشتراك كما ستفصله
ان شاء الله تعالى **تتمة استبصارية** قد علمت ان معنى كون الجسم طويلا عريضا عميقا عندما ذكرت هو ما ذكرت وتعريفهم اياه هو كونه
بالصفة المذكورة ولما لم يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ زعم المتاخرين عدلوا عنه وذكروا في تعريف الجسم انه هو الذي يمكن ان
يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على الزوايا القوائم فزادوا قيودا ثلثة هي الامكان والفرض وكون الابعاد على وجه القيام العمود
اما قيد الامكان فلما عرفت ان وجود الابعاد ليس بواجب في الجسم لانها ليست مقومة لهيئته ولا لازمة لوجوده فلو لم يعتبر
الامكان فهم منه الفعلية المطلقة التي هي ادنى مراتب ما يعتبر الامكان فلم يصدق التعريف على الجسم الذي لم يوجد فيه الابعاد
ولو في وقت من الاوقات فاذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكل جسم وان خلا عن وجود هذه الابعاد لكن لم يخل عن امكانها
ونقل صاحب المباحث المشرقية عن الشيخ الرئيس قدس سره ان هذا الامكان هو الامكان العام ليتناول ما يكون ابعاده
حاصلة على طريق الوجوب كما في الافلاك وما تكون حاصلة لا على طريق الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية وما لا يكون
منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فاما لو حملنا هذا الامكان على الامكان المقارن للعدم
الطعن متوجها بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم او جزء رسمه فالجسم الذي قد فرض فيه بعض هذه الابعاد
او كلها بالفعل فقد بطل جزء حده او رسمه لان القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما انتهى وفيه بحث اما اولا
فرض الابعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع القائمي يمكن على انحاء شتى ووجوه غير متناهية كلما خرج منها الى الفعل
بقي بعد في القوة وجوه غير متناهية منها حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهية فكل نقطة من النقاط الغير المتناهية المفروضة
في الجسم يمكن فرضها مجمع تقاطع ابعاد ثلثة في الجسم بالصفة المذكورة فلو حمل الامكان المذكور على القوة الاستعدادية المقارنة
لعدم ما هي استعداد له لم يلزم من وجود الابعاد الثلثة على الصفة المذكورة بطلان مطلق الاستعداد بل بطلان استعداد
مطلق الابعاد الثلثة او بعضها وهو ايضا استعداد خاص لا يوجب رفعه رفع مطلق الاستعداد اذ الامكان بهذا المعنى
صفة وجودية ليس معنى سلبيا هو سلب ضرورة ما جانب او الجانبين كما سلف بيانه فبطلان فرد ما منه لا يستلزم بطلان طبيعته
بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبي المساوق تحقق طبيعته ما هو سلب له فانه يوجب بطلان طبيعة ذلك السلب الا ترى ان
طبيعة رفع حركة ما في هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من الحركة ولكن طبيعة الحركة لا يرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع الافراد
لها وذلك لان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما منها وارتفاعها بارتفاع جميع افرادها واما ثانيا فلان الامكان المذكور في هذا
التعريف على الوجه الذي قرره الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال يمكنك ان تفرض فيه ليس وصفا للجسم حتى يبطل بوجود ما هو قوة
عليه بل هو وصف بحال متعلقه فانه وصف للفارض فبعد تسليم ان هذا الامكان اذا كان بمعنى الاستعداد مما يبطل
طبيعته بوجود فرد ما من طبيعة ما هو امكان له وقوة عليه يلزم ان يبطل صفة الامكان من الفارض بتحقق الفرض فيه لا بتحقق
البعد في الجسم واما ثالثا فبعد تسليم ان الامكان المذكور في تعريف الجسم وصف للجسم ولابد ان يعدم بثبوت ما هو امكان له
باي وجه كان فهو انما يلزم ان ينعدم بوجود فرض الابعاد لا بوجود نفسها واين احدهما من الاخر على ان معنى الامكان غير منحصر في مفهوم
الامكان العام والاستعدادي بل له معنى اخر يجوز ان يراد هيهنا وهو الامكان الوقوعي بحسب نفس الامر اعم من ان يكون معه
استعداد ام لا فزيادة قيد الفرض لادخال الفلك فظهر فائدة قيد الفرض ايضا وهو لا يغني عن قيد الامكان اذ لا يتحقق بالفعل
ولا وقتا ما في جسم من الاجسام فيلزم ح ان يبطل جسميته لعدم ذلك الغرض وهو مستحيل وليس المراد منه نحو الفروض التقديرية
التي قد تجري في المستحيلات بل التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات فلا يحتمل طرده بالجواهر المجردة واما تقييد الابعاد
بالنحو المذكور فلاخراج السطوح فانها مما يمكن فيها الخطوط الكثيرة المتقاطعة لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها الا بين
خطين لا اكثر منهما وذلك لانه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح ولم يبرهن على انها لا يمكن ان يكون الا اعراضا والتعريف الاسمي لا بد
بحال المناسبة في نحو وجوده لابد وان يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون التنازع المعنوي في معنى واحد بينهم والا لجاز

ان يكتفوا في تعريف الجسم ببعد واحد فان الجوهر الممتد منحصر في الجسم لكن العلم بهذا الانحصار انما يحصل بعد اقامة البرهان على نحو
وجوده وهو مطلب من مطالب الحقيقة فذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور اما احتراز عما ذهب اليه بعض المعتزلة من تالف الاجسام
عن السطوح الجوهرية واما ابقاء بتمام تصوير هيئة الجسم واشعار بان المعتبر في جسمية الجسم قبوله للابعاد على الوجه المذكور وان كان
قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه وقد وضح هيهنا ايضا ان جسمية المكعب مثلا ليس بحسب ما يوجد فيها من الابعاد حتى يبطل
الجسمية ببطلانها ولا بحسب امكان وقوع ابعاد مخصوصة شخصية على الوجه المذكور حتى يبطل ذلك الامكان بتحققها ويبطل
ببطلانها الجسمية بل المعتبر في الرسم او الملحوظ في الحد كون الجسم بحيث يمكن لاحد ان يفرض فيه داخل المجسم بعدا او بعد اخر هو داعليه
وبعد ثالثا عمودا عليهما وهذا المعنى لا ينفك عن الجسم ابدا سواء وجدت فيه الابعاد ام لا وسواء وجد الفارض ام لا وسواء تحقق
منه الفرض ام لا **عقد وحل** وربما قال قائل ان هذا الرسم غير صحيح بوجوه اما اولا فلصدقه على الهيولى لانها جوهر
يقبل الابعاد وان كان بواسطة الصور الجسمية فان صحة فرض الابعاد بالواسطة لحصر من صحة فرض الابعاد مطلقا ومتى
تحقق الخاص تحقق العام بالضرورة واما ثانيا فلان الرسم مما يصح فيه فرض الابعاد الثلثة كالمقادير الموجودة فيه في
التعليميات مع ان الرسم ليس جسما طبيعيا واما ثالثا فلان الصورة والامكان ونظائرهما امور عدمية والاوصاف لا ثبوت لها في
العين والتعريف بالعدميات لو جاز لجاز في البسائط التي لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم واما الجسم فهو ماهية مركبة لوقوعها تحت
جنس الجوهر فلها فصل بتركبها منه ومن الجنس ولتركبها من الهيولى والصورة والتركيب في الوجود يستلزم التركيب في المهية فوق
في الجواب اما عن الوجه الاول فلان الابعاد اعراض قائمة بالجسم لانه موضوع لها وليس للهيولى الاولى وجود في ذاتها مستقل
حتى تقبل شيئا ما من شانه ان لا يكون عارضا للازم الا بعد تمام تحصيل ذلك الامر الذي يقبله سواء كان بواسطة او بدون واسطة
بل لا يمكن لها في ذاتها الا قبول ما يكملها ويحصلها موجودا بالفعل وتقومها هيئة نوعية خارجية نعم لو اريد بالواسطة
الواسطة في العروض بازاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطة في الثبوت لكان صحيحا ان يقال ان الهيولى يقبل الابعاد بالواسطة
مثل ما يقال لمن يجلس في السفينة انه متحرك بالواسطة لكن صحة هذا الاسناد الذي هو بحسب الواسطة في العروض بضرب من
التجوز ليس كالاسناد الذي هو بسبب امر متوسط في الثبوت كاتصاف الماء بالسخونة بتوسط النار لان هذا الاسناد بالحقيقة
دون الاول والمعتبر في التعريفات صدقها على افراد المعرفات صدقا بالذات وعدم صدقها على غيرها كذلك فلا يقدح
في صحة التعريف ان يصدق صدقا بالعرض على غير افراد المعرف وبهذا يندفع كثير من الاشكالات التي تكون من هذا القبيل فان
المعلم الاول حد المتصل بانه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء بينها حد مشترك وقسمه بانه القابل للانقسامات غير المتناهية
وحد الرطب بانه القابل للاشكال بسهولة واليابس بانه القابل لها بصعوبة فيتوهم ورود النقض بالهيولى الاولى في جميع هذه
الحدود ونظائرها وبما ذكرناه يندفع النقض عن الجميع ولك ان تقول ان ماهية الجسم مركبة بحسب الوجود الخارجي من
الجزئين هما الهيولى والصورة والهيولى هو الجزء الذي به يكون الجسم قابلا مستعدا لحصول الاشياء له والصورة هو الجزء الذي
به يتحقق الحصول والفعلية ولا دخل للصورة في القابلية اذ جهة القابلية انما هي للهيولى فقط فالقابل للابعاد في الحقيقة
هي الهيولى لا الصورة فينتقض التعريف طردا وعكسا لصدقه على الهيولى وان كان بشرط الجسمية وعدم صدقه على المجموع
المركب منهما اي الجسم لما بينا ان الصورة لا مدخل لها في القابلية فليس القابل هو المجموع بل الهيولى بشرط المذكور ولكنا ان
نجيب عنه بان القبول هيهنا بمعنى مطلق الاتصاف بشيء سواء كان على وجه الانفعال والتاثر التجددي الذي يقوله الاستعداد
او لم يكن والذي يكون من خواص الهيولى هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الاوصاف الكمالية في المفارقات من غير
انفعال هناك فقبول الابعاد الثلثة بحسب الفرض لا يحتاج الى انفعال ومادة اصلا الا ترى ان الجسم لو كان محض الجسمية
من غير هيولى لكان قابلا للابعاد الفرضية باتفاق العقلاء ولهذا عرف الجسم به من لا يعتقد وجود الهيولى الاولى او نقول
ان امكان القبول للابعاد صفة للجسم الا ان القبول فلا ينافي هذا كون القبول من جهة لاحد جزئيه او لا ترى ان امكان الاشياء
صفة للمعنى وليس المعنى انسانا فامكان قبول الابعاد من لوازم الجسم الذي لا يحتاج ثبوتها له الى قابلية واستعداد وان كان القبول
بالفعل من عوارض الهيولى المفتقرة الى تغير وانفعال فافهم هذا فان الاهمال مما يغلط كثيرا واما الجواب عن الشك الثاني

فلان المراد من قبول الابعاد وصحة فرضها او امكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجي والنشأة التي نحن نتكلم فيها مع احواله
تفصيلا او نستفيد منه والوهم وان قبل اشياء كثيرة وابعادا واجزاء عظيمة الا ان قبوله لها بنحو آخر من الوجود غير وجود هذا
العالم وابعاد هذا العالم هي التي يمكن ان يشار اليها بالحواس الظاهرة وعالم الخيال عالم آخر سمواته وارضه وابعاده واجرامه واشخاصه
وكيفياته كلها مباينة الحقيقة لابعاد هذا العالم واجرامه واشخاصه وكيفياته واليه الاشارة في قوله جل ذكره يوم تبدل الارض
غير الارض وانا اذا اخذنا في تعريف الرطب ما يكون قابلا للاشكال بسهولة لم نفهم الا ما يكون قابلا لها في وجوده الخارجي الكوني
الدنياوي واما في غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبة ان يقبل الشكل بسهولة او صعوبة اما ترى ان القبر ههنا قبر
واعداده متشابهة وفي البرزخ اما روضة او نيران والوضوء ههنا وضوء وهناك حور والجهاد ههنا جهاد وهناك نور
والدار ههنا جماد وفي الآخرة حيوان ولنعرض عن هذا النمط من الكلام لان الاسماع مملوة من الصمم من استماع مثله والا
عما نحن مشاهده نشأة اخرى والقلوب محشوة غيظا وعداوة للذين امنوا بها وعملوا بموجبها واما الجواب عن السؤال الثالث
فبان التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول لكونه غير محمول ولا بالقابل بما هو قابل حتى يرد عليه ما ذكره من كونه وصفا اعتباريا
لا يليق لتعريف الحقيقة الخارجية بل وقع التعريف بكون خاص ونحو من الوجود وهو الجوهر الذي يكون بحيث يصلح لان يفرض
فيه الابعاد والجوهر الذي يوجد فيه بحسب الفرض كذا وكذا فان مفاد الذي ما يرادف الوجود او ينافيه وقد والتعريف بالشيء بنحو
من الكون والوجود ليس تعريفا بامر اعتباري لا تحقق له كيف ووجود كل شيء هو المتحقق بالذات لا مهية الكلية وكذلك الحال
في اكثر التعريفات الحقيقية للاشياء كتعريف الحيوان بانه الجسم الذي من شأنه ان يحس ويتحرك وتعريف الانسان بانه الحيوان
الذي من شأنه ان يدرك الكليات اي يعقل المعاني الكلية ويتصورها ثم لا فرق في البسائط والمركبات فيما ذكره فان تعريف
الحقائق الموجودة بنفس سلوب الاعدام غير جائز سواء كانت بسيطة او مركبة لان الغرض من التعريف تحصيل امر في الذهن
والعدم والعدمي مفهومهما زوال الشيء لا تحصيله **فصل** في ذكر اختلاف الناس في تحقيق الجوهر الجسماني ونحو وجوده الذي
يخصه اما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذي يستلزم الجوهرية مع ما يصح الطول والعرض والعمق مطلقا فهذا امر ضروري لا نزاع فيه
لاحد من العقلاء واما انه متصل بنفسه ام لا او انه بسيط او مركب من جوهرين او من جوهر وعرض فليس بضروري ولهذا وقع الاختلاف
بين الناس في نحو وجوده فمن قائل من زعم انه مركب من ذوات اوضاع جوهرية غير منقسمة اصلا لا وهما ولا فرضا ولا قطعا ولا كسرا
وهؤلاء ايضا تشعبوا الى قائل بعدم تناهي الجواهر الفردة في كل جسم حتى الخردلة وهو النظام من المعتزلة واصحابه وقائل الى تناهيها
وهم جمهور المتكلمين ومن قائل انه متصل في نفسه فمن هؤلاء من ذهب الى انه يقبل الانقسام باقسام لا الى نهاية وهم جمهور
الحكماء ومنهم من ذهب الى انه يقبل عددا متناهيا ثم يؤدي الى ما لا ينقسم اصلا وهو صاحب كتاب الملل والنحل ومنهم من ذهب الى
انه لا يقبل من الانقسام الا ما سوى الخارجي اعني الفك والقطع لكون الجسم المفرد عنده صغيرا صلبا لا يقبل شيئا منهما لصغره
وصلابته وهو ذي مقراطيس من الفلاسفة المتقدمين والقائل بانقسامه باقسام لا الى نهاية افترقوا ثلث فرق ففرقة ذهبت
الى انه جوهر بسيط هو الممتد في الجهات المتصل بنفسه ايضا لا مقدار له جوهريا قائما بذاته وهو رأي افلاطون الالهي كما هو المشهور
ومذهب شيعة المشهورين بالرواقيين ومن بعدهم وحذو حذوهم وسلك منهاجهم كالشيخ الشهيد والحكيم السعيد شهاب الدين
يحيى السهروردي في كتاب حكمة الاشراق وفرقة الى انه جوهر مركب من جوهرين احدهما صورة الاتصال والآخر الجوهر القابل لها
وهم اصحاب المعلم الاول ومن بعده وحذو حذوهم من حكماء الاسلام كالشيخين ابي نصر وابي علي وفرقة الى انه مركب لكن من جوهر قابل
وعرض هو الاتصال المقداري وهو ما ذهب اليه الشيخ الالهي في كتاب التلويحات اللوحية والعرشية وقد شنع عليه
بعض الناظرين في كتبه لما وجدنا تناقضا بين كلاميه في هذين الكتابين حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احدهما
واخبارا ذانه مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع واحد طبيعي من جوهر وعرض وبين الكلامين
مخالفة بحسب الظاهر لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزوري صاحب تاريخ الحكماء وابن كمونة شارحي التلويحات والعلامة
الشيرازي شارح حكمة الاشراق كلهم اتفقوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود فالظاهر ان الفرق يرجع الى
تفاوت اصطلاحيه فيهما وتحقيق ذلك بان في التمهيد لاشكاله مقدار من ثابت وهو جوهر لا يزيد ولا ينقص تواد

الاشكال

الاشكال عليه ومنشأ هو ذهاب المقادير في الجوانب هو عرض والمقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو الهيولى
على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة الاشراق وهو الذي يتمي بالنسبة الى الهيئات و
الانواع المحصلة الهيولى فلا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار
في الآخر فان ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المناقضة انما طرء من اشتراك اللفظ **بحث و اشارة**
ان كلام هذا الحكيم العظيم في بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالمشارع والمطارحات صريح في انه كان ينكر الاتصال والامتداد
سيما هو من عوارض الكم وفصوله ويبطل الاتصال الذي هو مقوم للجسم وما ذكره في التلويحات شيئا يدل على ان ما سماه
هيولى يكون امتدادا جوهريا ممتدا بذاته او مقدارا قائما بنفسه بل اثبت له خواص الهيولى التي هي عند المشائين ابطل من مهيته
الجسم بما هو جسم اعني ما يصلح جنسا للاجسام النوعية البسيطة او المركبة اذ صرح فيه بان في الجسم ما يقبل الاتصال والانفصال
جميعا والاتصال نفسه لا يقبل شيئا منهما فالقابل لهما امر آخر وبان الامتداد ليس خارجا عن حقيقة الجسم والا لما افتقر في تعقلها
الى تعقله اولا فهو جزؤه والقابل له هو المسمى بالهيولى جزء آخر للجسم وهذا صريح في ان رأيه ههنا في الهيولى موافق لرأي جمهور
الحكماء وفي حكمة الاشراق نص على ان ما هو المسمى بالهيولى مقدار جوهري قائم بنفسه فالتناقض بين كلاميه في جوهرية المقدار و
عرضيته بلا محيص وكذا في بساطة الجسم وتركبه فان ما سماه هيولى في احد كتابيه يجوز كونه جسما كما حكم عليه بناء على ما رأى من
كونه متصلا بذاته ومقدارا جوهريا ولم يكن الجسم لا بهذا المعنى او بما يلازمه واما الهيولى التي اثبتها في كتابه الآخر فانها
لا تصلح لان تكون الجسم لان الجسمية لا تتم ولا تتصور الا بما يجري مجرى الصورة الامتدادية لا بمجرد القابل له فقط وسنبطل ذلك
الفرق بين الامتداد والاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم عند اصحاب ارسطو وبين ما هي نوع من الكمية عارض للجسم عندهم
ومجرد الجسمية عند صاحب الاشراق وهو منكر للمعنى الاول ثم هذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس في حقيقته الجسم
المطلق ونحن بصدد ترجيح قول الحكماء الذاهبين الى تركبه من جوهرين جوهر مادي وجوهر صوري ان شاء الله العزيز الحكيم
فصل في شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسماني وما يلزمه ويتوارد عليه آحاده مع بقاء الاول ان اول ما يجب عليك ههنا
ان تعلم معنى لفظ الاتصال والمتصل بالمعنى الذي هو حقيقي لا بالقياس الى شيء آخر وبالمعنى الذي هو مقيس الى الآخر اما ما هو
صفة حقيقية فهو ايضا معنيان احدهما كون الشيء في مرتبة ذاته وحد مهيته صالحا لان ينتزع منه الامتدادات الثلثة
المتقاطعة مطلقا من غير تعيين مرتبة من الكمية والعظم فلا تفاوت بحسبه بين متصل ومتصل ولا مساواة اي مماثلة في القدر
فلا يكون متصل بهذا المعنى جزء من متصل آخر ولا مشاركا ولا عادا ولا معدودا ولا جذرا ولا مجذورا ولا مباينا ايضا ولا
اقل ولا اكثر وهو بهذا المعنى فصل مقسم لمقولة الجوهر وثابت للجسم في حد نفسه كما سنبرهن عليه ان شاء الله تعالى اذ هو بعدما
حق امره في عدم كونه مؤلفا من غير المنقسمات الجوهرية الوضعية في مرتبة ذاته مصداق لحمل المتصل والممتد عليه مع قطع
النظر عن العوارض والخارجيات كلها فاتصاله وامتداده نفس متصليته وممتديته لا امر آخر يقوم به فبصيرة منشأ الصدق
المتصل عليه وموضوعا للحمل عليه سواء كان الجسم مجرد الصورة الامتدادية او مؤلفا من صورة الامتداد وجوهر آخر قابل
له على اختلاف رأي الحكيمين العظيمين المقدمين فان قلت لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لا امكن فيه فرض شيء دون
شيء ولكان قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لان هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته
قلنا ليس هذا القدر اي مجرد كون الشيء متصلا او ممتدا لما او قابلا لقبول القسمة المقدارية بل انما يتم ذلك بعد تعيين
الكمية وتحصيل قدر الاتصال اذ ما لم يتعين ذهاب قدر التمادي والانبساط الى حد معين من الحدود والنهايات و
مبلغ خاص من المبالغ والغايات واللانهايات فيها لم يصح فيه فرض جزء معين دون معين ولا يتميز فيه جزء عن جزء
عيني او وهمي عن وهمي باحد اسباب القسمة من الفك او القطع او الوهم او اختلاف عرضين قارين كالبلقة او غير قارين
كمحاذاتين او موازاتين اذ المصحح والمهيئ لجميع هذه الانحاء في القسمة هو تعين المقدار سواء كان معروض القسمة والاثنينية
نفس المقدار او معنى آخر كالهيولى والجسم وليس للجسم في مرتبة ذاته الا نفس الامتداد في الجهات كلها من دون تعين الانبساط
وتقدير الذهاب الاتصالي وانما يعرض كمية الاتصال وتقديره بعد نفس الاتصال والدليل على ان كمية الاتصال غير الاتصال

ان ماهية الجسم متصورة في الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقدارية والعددية بل لا بد له في الوجود الخارجي من تعين مقداري
وعددي فهو من اللوازم الوجودية دون المقومات واللوازم الذهنية قال الشيخ الرئيس عظم الله قدره في التعليقات اذا
قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزءا ولا كلا ومثاله في المنفصل اذا قلنا جسمان من جملة
خمسة اجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لا ان الجسم بما هو جسم واحد او كثير وقال في الشفاء فالجسمية
بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان
هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له او مشارك له
او مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها
وثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين اجزائه المتخالفة الاوضاع الموهومة حدود مشتركة يكون كل حد منها نهاية للبعض وبداية
لآخر ومن خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسام بلا نهاية وهو فصل من فصول الكم ويتقوم به ما سوى العدد من الكميات
كلها قارة كانت وغير قارة منقسمة في الجهات كلها او بعضها فقط فهذان المعنيان للمتصل كلاهما حقيقيان والدليل على
اطلاق المتصل على هذين المعنيين اللذين احدهما فصل الجوهر يتقوم به الجسم والاخر فصل الكم يتقوم به الكم المتصل ما ذكره
في فصل من الهيات الشفاء معقود لبيان ان المقادير اعراض بقوله واما الكميات المتصلة فهي مقادير الابعاد واما الجسم
الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة فهذه العبارة نص منه على ان نفس الاتصال في الجهات كيف
كان وعلى اي قدر ومبلغ كان هو مقوم الجسم وجزء حده واما مقدار هذا الاتصال فهو قسم من انواع الكم يطلق عليه الجسم
بالاشتراك ومما يقيد الجسم الذي هو الجوهر بالطبيعي والذي هو عرض فيه بالتعليمي اذ يبحث عن الاول في الحكمة التي تسمى
بالطبيعيات وعن الثاني في التي تسمى بالتعليميات واما ما هو صفة اضافية فهو ايضا يطلق على معنيين احدهما كون المقدار
او الشيء ذي المقدار متحد النهاية بآخر مثله سواء كانا موجودين اثنين او موهومين فيقال لاحدهما انه متصل بالثاني بهذا المعنى
والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر فيقال انه متصل بذلك بهذا المعنى فالمعنى الاول من عوارض الكم المتصل وهذا
المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقا كاتصال الخطين للزاوية او من جهة ما هو في مادة كاتصال الاعضاء بعضها ببعض
واتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام وبالجملة كل مماس يكون عسر القبول للمفارقة المماسة **تلخيص وتوضيح**
قد استوضح بطلوع نور المعرفة من افق التبيان ان للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي امتدادا وانبساطا في الجهات الثلث
مطلقا فهذا الحد جنس طبيعته لا يتعين مقومات مهيته وليس له بتلك المرتبة ان يتعين تماديه بالنهاية واللانهاية ان
امكنت بل احدهما من عوارض الوجود له لا من لوازم المهية كما مر فالجسم بهذه الحيثية في هذه المرتبة لا يساوي جسما آخر ولا يغايره
بالعظم والصغر فاذا اعتبر تعين الامتدادات حتى له امكان افتراض الاجزاء المشتركة في الحدود المشتركة وعرض له الاتصال
بالمعنى الذي هو مبدء فصل الكم ومصحح قبول المساواة والمفاوتة ولا يتوهمن احد ان هناك امتدادين وممتدين بالذات
جوهريا وعرضيا بل انما الممتد بالذات موجود واحد ان اعتبر مطلقا فهو جوهر مقوم للجسم الطبيعي وليس له بحسب هذه المرتبة
ان يكون ممسوحا وان اعتبر متعينا في تماديه فصح ان يمسح بكذا او كذا مرة او مرات متناهية او لا متناهية ان جاز وجوده فكان
جسما من باب التعليميات وكذلك السطح فيه اعتباران باحدهما نهاية الجسم الطبيعي وليس من الكميات وان كان عرضا خارجا
عن حقيقة الجسم وبالاخر نهاية للجسم التعليمي ويكون نوعا خاصا من المقادير القارة وكذا القياس في الخط والذي يكشف
الامر في جوهرية الجسم المتصل باحد المعنيين وعرضيته بالمعنى الاخر بقاء شخصية احدهما مع تبدل شخصيات الاخر عند تبدل
اشكال الجسم الواحد بعينه بالتدوير والتكعيب كالشمعة الواحدة فهناك شخص الاتصال بالمعنى الاول باق والمقدار الذي كان
بحيث يمسح بكذا او كذا باق وهو حقيقة نوعية من الجسم التعليمي لان كل مرتبة من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبة اخرى فوقها
او تحتها وتبدل الاشكال مع انحفاظ المساحة توجب تبدل الاشخاص المتساوية في الكم لان التساوي يوجب المماثلة في الكم
فعلم من هذا ان الجسم التعليمي عرض في الجسم الطبيعي يفارقه في الوهم دون الوجود اما المفتقر الى المادة في الوجود دون الوهمي
والعيني فيغاير كل منهما وانفعالهما التخصيص وسيظهر لك حقيقة هذه المعاني فضل ظهور وانكشاف في

الفصول الآتية من بعد ان شاء الله الحكيم **فصل** في ان جميع الامتدادات والاتصالات مما يستدعي وجودها بالجوهر
المتصل ان العقل بغريزته التي فطر الناس عليها يحيل ان يعرض المقدار والكمية الاتصالية لما ليس ممتدا في نفسه متصلا
في ذاته كما قال الرئيس بلغه الله مرامه في كتاب دانشنامه الموصوف بالحكمة العلائية جسم بحد ذات خويش سزاوار كرا كرده
بودى قابل ابعاد سوى فالابعاد سواء كانت زمانية او مكانية مما توقف وجودها على متصل بنفسه مجرد عن التعين الامتدادي
والتحدد الانبساطي حيث لم يكن ذاته ذاتا مقدارية اذ لو كانت في حد نفسه امورا منفاصلة لكانت بعد عروض المقدار
المتصل له اما ان يكون باقية على حالها من الانفصال ام لا فعلى الاول يلزم ان يكون المتصل منفصلا اذ تعدد المعروض يوجب
تعدد العارض فاذا كان المعروض امورا متباينة الوجود غير مشتركة في الحدود المشتركة كان العارض كذلك فلم يكن متصلا وهو
خرق الفرض واما الهيئات العارضة للعسكر ونظائره فليست عارضة لها في الخارج من حيث ذواتها المتعددة بل انما عرضت
لها في الذهن عند اعتبار العقل اياها امرا واحدا فثبت ان المقادير القارة عارضة للجوهر المتصل اما بلا واسطة كالجسم
التعليمي او بواسطة كالسطح وبعده الخط وكذا الحركة المتصلة من جهة المسافة وبحسب انبعاثها المسافة صالحة لان يتكمم بالزمان
ويتقدر به فان جملة الكميات المتصلة مما يصلح وجودها بتعلقها بالجوهر المتصل بالذات وان سلكت الحق فالكمية
المنفصلة والكثرة العارضة لنوع متفق الافراد لا يستصح وجودها الا بانفصال الجوهر الاتصالي لان تكثر النوع الوحداني
لا يعرض له الا بما يعرض له لوحدة الاتصالية وذلك لان الموجب للتكثر لو كان امرا ذاتيا له او لازما لطبيعته النوعية لكان
كل فرد منه افرادا كثيرة فلم يتحقق منه فرد واحد فحيث لم يوجد واحد لم يوجد كثير ايضا فاذا لم يكن الكثرة لازمة ولا
الوحدة لازمة والا لكان من حق نوعه ان لا يوجد الا في شخص المفروض حالا فلا بد ان يكون مثل هذا النوع صالحا في وجوده
للاتصال والانفصال وقد علمت ان المصحح للانفصال ليس خارجا عن حقيقة الجسم الطبيعي من حيث الجوهر الاتصالي وسيظهر لك
عن قريب ان القابل للانفصال جزء آخر من الجسم بعد تحليله الى الجزء الصوري واعداده اياه لقبول الفصل فعلم مما ذكرنا ان الكميات بجميع
اجناسها وانواعها مما لا يستصح الا بالاتصال الجوهري فليكن هذا عندك محفوظا **فصل** في انحاء التقسيم الى الاجزاء
المقدارية وهي ثلثة احدها انفكاكية خارجية توجب كثرة بالفعل في الخارج وثانيها وهمية جزئية توجب كثرة في الوهم
ولا يخرج فيها الى الفعل في الوهم الا جزئيات متناهية العدد بالفعل مع امكان آحاد اخرى لا الى نهاية وثالثها عقلية فرضية
تحيط بجميع الاجزاء الممكنة الانفراض مجملة على ما هو شأن العقل البسيط الاجمالي في ادراك جزئيات المهية العقلية وانما
ما يحصل الاختلاف عرضين قارين او غير قارين فالاول مبدء الافتراق الخارجي والثاني منشأ انتزاع الوهم صفة الافتراق
بحسب حال الموصوف في الواقع والقسمة باقسامها اذا طرأت الجسم انما ترد على الصورة الاتصالية في درجة مقدارها التعليمي
الا ان الانفكاكية مما يحتاج الى تهيؤ المادة وهي التي تقبلها وتحفظ معها كما ستعرف فهي من عوارضها بالحقيقة وان
كان المهيئ لقبولها الانفكاك مقدارها التعليمي عارضا للصورة الاتصالية واما الوهمية فهي من عوارض التعليميات بما هي
تعليميات من غير استعداد خاص للمادة واما العقلية فهي ايضا من عوارضها بما هي متصلة اتصالا بالمعنى الاول من
الاولين ومما يجب ان يعلم ان اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشيء وعلى ما ينحل اليه وعلى الجزء المقداري بضرب من الاشتراك
وعلى سبيل المسامحة والتجوز فان الاجزاء المقدارية اجزاء للمتصل بحسب الانفصال والانحلال اليها لا بالحقيقة بل بالمثال
بان يتقدر ويفرض انه لو كان للمتصل بما هو متصل اجزاء اي بحسب شخصه ونوعه لا بمهيته لكان اشبه الاشياء بها
بالجزئية هذه الامور المسماة بالاجزاء لانها الممكن ان حرث وجودها عن وجود ما هو الكل فليست اجزاء بالحقيقة للحقيقة
بل جزئية كل منها بحسب وحدته الاتصالية الشخصية انما هي بالقياس الى عدد حاصل من الوحدات الاتصالية ولهذا
تكون متوافقة وموافقة للكل في الحد والاسم والعلم والجسم فاحتفظ بما ينفعك في ابطال ما ذهب اليه ذيمقراطيس
فصل في اثبات المتصل الوحداني لينكشف به نحو وجود الصورة الجسمية اعلم ان المتكفل بتحقيق المهيات واثبات
نحو وجودها انما هو العلم الكلي والفلسفة الاولى لا العلم الطبيعي كما ان ايجاد الحقائق الابداعية لا يتصور الا من العقول
الفعالة دون القوى الجسمانية المنفعلة الواقعة في عالم التغيرات والاستحالات اذ العلم صورة للمعلوم وحقيقته

واقول اذا استقلت معرفة الانسان وحدث بصر بصيرته لعلم ان الفاعل لجميع الاشياء وكذا الغاية ليس الا البارئ جل
بحسب قوة تأثيره في الاشياء وسراية نوره النافذ اليها فان مطلوب الادنى يكمل باثبات وجود العلم بالله عز اسمه ومن عرف
الله حق معرفته يحصل له بمعرفته معرفة جميع الاشياء الكلية والجزئية فيكون علمه باي شيء كلي او جزئي من مسائل العلم الاعلى
لان علومه حصلت من النظر في حقيقة الوجود وتوابعها وعوارضها وعوارض عوارضها وهكذا الى ان ينتهي الى التشخصيات
وهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي المسمى بالعلم الالهي والفلسفة الاولى الا ان العقول الانسانية لما كانت قاصرة
عن الاحاطة بالاسباب القاصية المستعلية البعيدة عن الجزئيات النازلة في هوي السفل النائية عن الحق الاول في هاوية
البعد فلا يمكن لهم استعلام الجزئيات المتغيرة عن الاسباب العالية بفضل اعراضهم عن الاسباب فلاجرم وضعوا العلوم تحت العلوم
واخذوا مبادي العلم الاسفل من مسائل العلم الاعلى فتعلمهم شأن من شأن واما الاولياء والعرفاء فجعلوا الحق سند علومهم
بالاشياء الطبيعية والرياضية والالهية كما انه مبدأ وجود تلك الاشياء وقد روي عن امير المؤمنين صلوات الله عليه
وعلى آله ما رأيت شيئا الا وقد رأيت الله قبله واليه الاشارة اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وبالجملة فان الاشياء
ذوي الاسباب لا يحصل العلم اليقيني بها الا من جهة اسبابها وعللها وهي اربعة فاعل وغاية وصورة ومادة فمن الاشياء
ما له جميع هذه الاسباب ومنها ما لا يكون لها الا الاولين والعلوم المختصة بمثله يسمى علوم المفارقات وما يختص بما له جميع
الاسباب هو العلم الطبيعي اذا كان امرا مخصوصا والا فهو الرياضي فالبحث عن نحو وجود الجسم المطلق واثبات المادة و
والصورة وتشخصهما وتلازمهما على ذمة العلم الالهي اذ لا مادة من حيث هي مادة لمثل هذه الاشياء ولا صورة ولما كان
اتصال الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية مساوقا لامتناع تأليفه من غير المنقسمات الوضعية فالبحث عن امتناع وجود
الجوهر الفرد انما يليق بهذا العلم لا بالطبيعيات فذكر مسألة الجزء في اوائل الطبيعيات على سبيل المبادية اللهم الا ان ما
يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته وقواه وانفعالاته المتصلة فان شيئا واحدا يكون مسألة
لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين كبحث استدارة الفلك فانه يثبت في الرياضي بالبرهان الاني والبيان التعليمي
وفي الطبيعي بالبرهان اللمي والبيان الطبيعي من جهة ما يعرض الطبيعة البسيطة من تشابه الآثار وكذا شيء واحد قد يثبت نحو
وجوده من مباديه المخصوصة ثم يجعل وجوده موضوعا للاحكام والاحوال الخاصة ثم يصير تلك الاحوال بما يلزمها من الاحكام
وسائل لانكشاف حقيقة ذلك الشيء بنحو واضح لاثبات وجوده تارة اخرى وهذا مما يقع كثيرا عند تغاير الجهة اذا تقرر هذا
فنقول ان الجوهر اذا كان له وضع واشارة وتخصص بحيز بوجه ما فلا بد ان يكون له وجه الى فوق ووجه الى مقابله فينقسم
ولو وهما وكذا له وجهان الى الشرق والغرب فينقسم كذلك وهكذا له وجهان الى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابلة للعالم
فيتكثر اجزاؤه بحسب محاذاته لكل جانب من جوانب العالم عينا او وهما او عقلا فان قلت يجوز ان يكون لامر واحد غير منقسم محاذيات
ونسب الى امور خارجية بلا استيجاب تكثر في جوهره وذاته غاية الامر ان يتعدد اطرافه ونهاياته وعوارضه وتعدد العوارض
لا يستلزم تعدد الذات مطلقا قلت اما تحقق المحاذيات والنسب المختلفة من غير تعدد فيما يوصف بها بوجه من الوجوه
اصلا فهذا مما يجزم بشريعة العقل ويجزم بديهة العاقل ببطلانه والذي يوجب التنبيه عليه ان الشيء الذي له نسبة
الى امور مختلفة بعينها اذا كان له انقسام بالفعل لكان كل من اجزائه مختصا بملاقاة امر واحد من تلك الامور المختلفة
دون غيره بحيث يستحيل ان يكون الجزء الملاقي لهذا عين الجزء الملاقي لذلك فقد علم من ذلك ان تخالف النسب لو
وتعددها مما يوجب تخالف المنسوب والمنسوب اليه جميعا ولهذا عد الحكماء الوضع من الامور المتكثرة والمكثرة بذاتها
لان طبيعته تقتضي التغاير ولو وهما فالشيء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن ان يكون ذا اوضاع متعددة كذلك لا يجوز
ان يكون له بما هو واحد نسب مختلفة او متعددة الى اشياء ذوات اوضاع مختلفة من غير عروض كثرة وتعدد في ذاته
يصحح ثبوت هذه النسب الكثيرة واما تجويز تعدد النهايات والاطراف لشيء واحد ذي وضع من غير ان يتطرق اليه
بحسبها كثرة واثنينية لا في الخارج ولا في الوهم فهذا اشد سخافة واوغل ترددا الى الباطل وابعد بعادا عن الحق
اعلم ان للحكماء في باب اتصال الجسم ونفي تركيبه عن الجواهر الفردة حججا قوية ووجوها اضطرارية موجبة لوجود المتصل

الجوهري ولهم في هذا الباب طرق متعددة فمنها ما يبتني على ان تعدد جهات الجوهر المتحيز ونهاياته يوجب الانقسام ومنها ما
يبتني على الاشكال الهندسية ومنها ما يبتني على الحركات والمسامتات ومنها ما يبتني على الظلال اما الطريق الاول
فالمشهور منها في الكتب حجتان نحن تخفيفا للمؤنة لعدم ابتنائهما على اثبات الكرة والدائرة والمثلث ونظائرها ولا على
الحركة والزمان واشباههما ففي الاول نفرض جوهرا فردا بين جوهرين فردين فان كان يحجز عن التماس بين الطرفين فينقسم
اذ يلقى كل منهما منه غير ما يلقى الآخر وان لم يكن حاجزا فاستوى وجود الوسط وعدمه وهكذا الحكم في كل وسط فلم يحصل حجم
في العالم ولا تقدر ولا حجم فالتداخل مستحيل وفي الثانية نفرض جوهرا فوق اثنين وعلى ملتقاهما فان لقي بكله او بعضه
كل كليهما فيتجزى او بكله كل احدهما فقط فليس على الملتقى وقد فرض عليه وان لقي بكله او بعضه من كل منهما شيئا فانقسم وانقسما
جميعا والاحتمالات ترتقي الى عشرة كما صوره بعض من المشتغلين بالتدقيق ومن الحجج في هذا الطريق انه اذا انضم جزء الى جزء
فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حجم الجزئين على حجم الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل
جسم او لا بالكلية بل بشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام وهذه الحجة اخف مؤونة من السابقتين في نفي التركيب
من تلك الجواهر واما في نفي الجوهر الفرد مطلقا فلا اخف مما ذكر او لا فيهما ومنها انا نفرض صفحة من اجزاء لا تتجزى لها طول و
عرض دون العمق فاذا اشرقت عليها الشمس او وضعت في شعاع بصر حتى يكون وجهها المضيء والمرئي غير الوجه الآخر فينقسم
واما الطريق الثاني المبتني على الاشكال والزوايا والاوتار فوجوه هذه الطريق كثيرة كما يظهر على المتأمل في كتاب اقليدس
الصوري ونحن قد ذكرنا في شرحنا للهداية الاثيرية قسطا صالحا من البراهين المبتنية على القوانين الهندسية الدالة على اتصال
الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية من اراد الاطلاع عليها فليرجع اليه **عقدة وحل** قال شارح المقاصد ان براهين
هذه الاشكال على ما بينه اقليدس مما يبتني على رسم المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل الى
اثباتها على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتخيل خط مستقيم متناه يثبت احد طرفيه ويدور طرفه الثاني الى ان يعود الى
موضعه الاول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع
الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادير ولا نعني بالدائرة الا ذلك
السطح او ذلك الخط وهذا البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء اذ مداره محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو
فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى اذ مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديتها الى المحال وعلى هذا القياس اثبات
الكرة انتهى كلامه والحل بان اثبات الدائرة والكرة ونظائرهما بطريق الحركة وان توقف على اتصال المقادير كما قرره المعترض وقد
نقل الشيخ عليه ايضا وغيره ايضا من الحكماء وما نقله الفرجابي ليس الا دائرة عرفية لا حقيقية الا ان طريق اثبات الدائرة ليس منحصرا
في الحركة على الوجه المذكور بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء اولا فان الرئيس قدس سره اثبت في الشفاء والنجاة
الكرة اولا بطريق يبتني مبناه على اثبات الطبيعة في الاجسام وكون مقتضاه في البسائط الجسمانية ليس من جملة الاشكال الا
الاستدارة لتشابهها بل الكروية على الخصوص لان شأن ما لا زاوية له من الاشكال البيضية والشلجمية والمفرطحة ان يكون فيها
اختلاف امتداد عن المركز واختلاف تقدير الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا واذا اثبت الكرة بهذا الطريق
فيثبت وجود الدائرة بسبب قطع يحدث او يتوهم في الكرة الحقيقية ثم قال واصحاب الجزء يلزمهم ايضا وجود الدائرة فانه اذا فرض
الشكل المربع مستديرا مضرسا وكان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا اطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى
نقطة في المحيط استوى عليه موضع كان اطول ثم اذا اطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي يخفض من المحيط كان انقص امكن ان يتمم
قصره بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يستويه بل يزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء وان كان لا يتصل به بل يبقى فرجة
فليسد بها الفرجة هذا السد بعينه فاذا ذهب الانفراج الى غير النهاية ففي الفرج انقسام بلا نهاية وهذا على مذهبهم انتهى
فقد علم ان وجود الدائرة والكرة وامثالهما ليس موقوفا على نفي الجزء وان كان جمهور المتكلمين القائلين بالجزء انكروها فان
وجودها يؤدي الى نفي وجودها اما الدائرة فلانها لو كانت من الاجزاء الغير المتجزية فاما ان يكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها
اولا فعلى الاول اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم او لا فيتساوى في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب

وهو بط فان كنت متوقفا في بطلانه فانظر الى استلزام تشابههما مساواة الدائرتين المحيطة بها والمحاطة بها وكذا المحيطة
بالمحيطة الى ان يبلغ المحدب الاقصى والمحاطة بالمحاطة الى ان ينتهي الى المحيطة بالمركز وبطلانه ضروري واللزوم واضح لان
التقدير تساوي الظاهر والباطن والمطابق والمطابق وعلى الثاني وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير
الملاقي غير الملاقي ولان ما بينهما من الفرج ان لم يسع كل منها جزءا لزم الانقسام وان وسعه يلزم ان يكون الظواهر ضعف البواطن وجنس
يكذبه واما الكرة فحكمها يعرف بالمقايسة الى ما ذكر من حكم الدائرة ثم انظر انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن
المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بها لكن التالي بط فاذا تقرر ذلك فاعلم ان طريق اثبات الحقائق اما البرهان والحكمة
واما المجادلة بالتي هي احسن فهي لا الاول الغرض اثباتها مطلقا تحصيلا لليقين بما هو كمال النفس سواء صدقه غيره ام لا وفي الثاني
اصلاح المدينة ومصلحة الناس في هدايتهم الى الحق وارشادهم وصيانتهم عن الباطل في العقائد وكثير من الباحثين اهملوا
في شرائط المباحثة مثل انهم اذا حاولوا اقامة الحجة على نفي الجزء بطريق قياس الخلف استدلوا عليهم بوجود الدائرة بان قالوا على
تقدير وجود الدائرة وتركبهما من الاجزاء يلزم الانقسام فلهم ان يجيبوا عنه بان الانقسام وان كان محالا عندنا لكن ثبوته على فرض
امر مستحيل ليس بمحال وذلك الامر وجود الدائرة لا دائها الى انقسام الجزء فاما اذا اقيم البرهان على وجود الكرة والدائرة باصول
فلسفية مبتنية على اثبات الطبايع في الاجسام وايجابها للاشكال المستديرة في القوابل البسيطة فذلك وان كان تماما
في نفسه لكن ما افاد في حقهم لانكارهم تلك الاصول المبتنية على نفي الفاعل المختار على زعمهم وهذا ايضا نوع من الاختلال في
المباحثة اذا اريد الزامهم بهذا الطريق اذ قد ثبت في الميزان مقدمة ان من جملة المغالطات الموقعة للخطأ في الاستدلال اخذ
مقدمة لا يسلمها الخصم في القياس الجدلي وان كانت صحيحة برهانية في نفس الامر ومن هذا القبيل الاستدلالات التي وضعها
بعض الناس على ابطال الجزء الذي لا يتجزى مما يبتنى على اشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين مما ينكره
القائل بوجود الجوهر الفرد فان المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم يحيلون من الاشكال الا المربع والمثلث الذي هو يحصل من قطر
المربع من الضلعين الذين يوترهما ذلك القطر فكل دليل يبتنى على غير هذين الشكلين من الاشكال لا يكون برهانيا ولا جدليا
اما عدم كونه برهانيا فلانه للقائل ان يمنع لزوم المحال الخلف على التقدير المذكور بان يقول ان اللازم من الدليل وان كان امرا محالا
في الواقع الا ان محاليته على التقدير المذكور غير مسلم لكون ذلك التقدير امرا مستحيلا لا يجوز ان يكون مستلزما لمستحيل آخر
عند فرضه ولما عدم كونه جدليا فلان الخصم لا يساعده لابتنائه اما على اصل الاتصال واما على اصول اخرى فلسفية كبعض
الوجوه التي ذكرها العلامة الخضري في رسالته في نفي الجزء من فرض مثلث متساوي الساقين الذي عدد اجزاء قاعدته اقل من
اجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلي في الفلك مع الربعين من دائرتي المعدل ومنطقة البروج المنتهيين اليها الاخذين من
نقطة التقاطع الربعي او الخريفي وانه لا انفراج بين الساقين يتصاغر الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر فيلزم الانقسام
فيما لا ينقسم وكذا في الدليل الذي ذكره حنين بن اسحق من انه لو تركب الجزء لزم ان يكون قطر فلك الافلاك بمقدار ثلثة اجزاء لا
يتجزى بيان اللزوم انا نفرض ثلث خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطاني قطرا للمحدد واحد جانبيه
خط أب والآخر ج د فاذا وصلنا بين نقطتي أ ج بخط أ ج لكان مارا بالمركز ملاقيا بالمحيط من الجانبين مع انه مار بثلثة خطوط
متصلات فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو المط وفساده يعلم مما ذكرناه فان كون القطر مركبا من ثلثة اجزاء وان كان ممتنعا
في نفس الامر الا ان استحالته على الفرض المذكور ممنوعة لا بد على اثبات اصل الجزء وتماس الخطوط المذكورة الجوهرية انما المقدم
من غير المنقسمات لا يمكن وقوع خط جوهري مركب منها قطر المربع سطحي ولا مارا على الخطوط الجوهرية الا اذا كانت اجزاء الاضلاع
والقطر متساوية وكذا يجب ان يكون هيهنا اجزاء الخط المار المتلاصقة وعدد المرور بها من الخطوط المتلاصقة متساوية
ثم العجب ان بعض الاعلام ذكر في بعض تعاليقه على شرح الهداية ان اصل هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة والهيات
الشفاء حيث استدل على بطلان تركب الجسم من الجواهر الفردة بانه لو تركب الجسم منها لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل ايضا
مساويا لضلعه ثم نقل منها وجها آخر مع ان مسئلة بطلان الجزء لم يذكر في الهيات الشفاء اصلا فضلا عن هذا او غيره وما
يظهر من مراجعة كتبه كطبيعيات الشفاء وغيرها ايضا الا انه فرض سطحا مثالثا من اربعة خطوط جوهرية تركب كل منها من

اجزاء يلزم مساوات القطر للضلع وهو ظاهر بوجه حسن في الزام القائلين بالجزء لا غبار عليه واما الطريق الثالث المبني على الحركات
وتفاوتها التي ليس بتخلل السكنات فكما احتجوا بحركة جزئين احدهما فوق احد طرفي خط مؤلف من اربعة اجزاء والآخر تحت طرفه الآخر
يكون حركتاهما متساويتين في السرعة والبطؤ والاخذ فيلتقيان لا محالة عند مقطع وهو ملتقى الثاني والثالث او بحركة جزئين
كلاهما فوق طرفي مؤلف من ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما وكما احتجوا بعدم لحوق التربيع البطئ عند
كونهما آخذين في الحركة معا كالتربيع خلف البطئ بمقدار من المسافة بينهما بانه ان التربيع اذا قطع جزءا فلو قطع البطئ اقل منه لزم
الانقسام وان قطع مساويا له او اكثر لم يلحقه التربيع ابدا والتالي هف ولكما احتجوا من جهة المساحة بقولهم ان المعلوم ان
للشمس سمتا بواسطة ذي الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزءا تحرك الظل اقل والا لكان
ما سامته الشمس دائرة مساوية لمداردها على حجمه صغيرة وكما احتجوا من جهة المساحة بانا اذا وضعنا خطا مستقيما كالسلم على جدار
قائم على سطح الارض حصل هناك شبه مثلث قائم الزاوية كان الخط المذكور وترا لها وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين
بالقائمة خمسة اذرع مثلا فلا محالة يكون السلم سبعة ذراع وخمسين لقوة شكل العروس فاذا اجررنا السلم وازلنا اسفله على حاله في جهة
البعيد الى ان ينحط اعلاه عن طرف الضلع المنطبق على الجدار بمقدار ذراع وجب ان يكون ما يجر منه من اسفله اقل من ذراع اذ لو كان
ذراعا صار ذلك الضلع اربعة والضلع الثاني ستة فيصير مربع الضلعين اثنين وخمسين مع كون السلم وما ينطبق عليه خمسين
وذلك مع ثبت ينجر اقل من ذراع وانا اذا فرضت تلك الاذرع اجزاء لا تتجزى فاذا انجر الوتر من اعلاه جزء وجب ان ينجر من اسفله
اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام واما الطريق الرابع المبني على الظلال فكقولهم اذا غرزنا خشبة في الارض فعند كون الشمس
في الافق الشرقي لا بد وان يقع لها ظل ثم لا شك ان ذلك الظل لا يزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس وقت الزوال فعند ما يتحرك
الشمس جزءا واحدا لا بد ان ينتقص من الظل فاما ان يكون جزءا واحدا فيلزم ان يكون طول الظل مساويا لربع الفلك وانه مح او اقل
فيلزم الانقسام اوهام وازاحات ومن الناس من استدل على اتصال الجسم بان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لا تتجزى
لكان متقوما بها فيكون تعقلها قبل تعقله ويكون بين الثبوت غير مفتقر الى البيان ولا ينكرها كثير من العقلاء وبطلان
التوالي باسرها يدل على بطلان المقدم والجواب ان هذه مغالطة نشأت من الخلط بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الخارجية واجراء
صفات احدهما للاخرى فان الصفات المذكورة انما هي في الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك يشترط كون الماهية
متعقلة بالكنه وهو مم واما الجزء الخارجي فربما يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عند الحكماء وكذا العقلي اذا لم يتصور
الماهية بحقيقتها كجوهرية النفس عند من يقول بجنسيتها لها ولغيرها من الجواهر ومنهم من زعم انه لو وجد الجزء لكان متناهيا
ضرورة فكان شكلا كرة او مضلعا لان المحيط به اما حد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظ واما الكرة
فلانه لا بد عند ضم بعضها الى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون كل فرجة اقل من الكرة والجواب بان التشكل من عوارض المقدار
الطويل العريض العميق والجزء ليس له امتداد اصلا في جهة والا لكان خطا فكيف في الجهات والا لكان جسما ولو سلم فذلك في
الاجسام دون الاجزاء ومنهم من تخيل ان ظل كل جسم يصير مثليه في وقت ما وح يكون نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي
طوله اجزاء وتر يكون شفعا له نصف هو نصف ظل ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء والجواب بمنع الحكم المذكور وانما
ذلك فيما له نصف فالاشتباه في هذا الاخير كسابقه انما وقع من جهة اجراء صفة الشيء على جزئه الغير المنقسم **فصل** في ذكر
ما يختص بابطال مذهب النظام المعتزلي اعلم انه وافق الحكماء في قبول الجسم انقسامات غير متناهية الا انه وغيره من المعتزلة لا يفرقون
بين القوة والفعل فيأخذ هؤلاء الانقسام حاصلة بالفعل فيذهب بما يلزم عليه الى ما لا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه
من حيث لا يشعر وقد يستدل على ابطال مذهبه اولا بالنقض بوجود المؤلف من اجزاء متناهية ولو في ضمن جسم ذي اجزاء لا تتناهى
الآحاد والواحد فيها موجود فاذا اخذ منها آحاد متناهية امكن ان يركب فيحصل منها حجم لا محالة اجزاؤه مقدارية متناهية في الوجود
ثم يستدل على تعميم الحكم بتناهي الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء ساير الاجسام ونسبة حجمه الى حجمها
ليلزم المط اذ بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاجسام والابعاد متناهية
كما سيجيء فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي وانه مح عليه



بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور وتجويز كون النسبتين مختلفتين مع ان الازدياد في الحجم بسبب الازدياد في العدد مستدلا بان ازدياد
الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع ان النسبة بينهما ليست على نهج واحد فان نسبة الزاوية الحادة في المثلث
المتساوي الساقين القائم الزاوية الى القائمة بالنصف ونسبة وترها الى وتر القائمة كك بالشكل الحمارى بل يجوز ان يكون نسبة
الحجمين من النسب الصم التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثلها في الاعداد لان نسبها عددية قطعا ورد هذا
بانه لما كان الحجمان عنده مركبين من الاجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية
فلا يكون صمية فان الفرق بين الاعداد والمقادير انما هو بوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير
كالاعداد في تالفها من الوحدات لم يبق فرق الا ان الوحدات في احدهما وضعية وفي الاخر عقلية واما الجواب عما ذكر اولا
بان ازدياد الوتر ليس مما يوجبه مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج بل مع ازدياد تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها
وعند ذلك لا يرتاب ان يكون ازدياد الوتر على النسبة المذكورة وهذا وان كان بحثا على السند الا ان الغرض التنبيه على فساد
هذا التصوير ومما يختص ايضا بمذهبه من القبائح عدم قطع مسافة معينة في زمان معين وذلك لان قطع كل قسم من المسافة
كالنصف موقوف على قطع قسمه وقسم قسمه الى غير النهاية وهي امور مترتبة والموقوف على امور مترتبة غير متناهية محال فقطع
المسافة يكون محالا على مذهبه ولهذا ارتكب الطفرة وهي مع شناعتها لم ينفعه لان المقطوع ان لم يكن اكثر من المطفور
فلا اقل يكون مساويا او اقل منه وجزء المسافة وان قل كان حكمه في الانقسام حكمها والمشاهد من الحركة ليست الا قطع المسافة
لا تركها اصلا واعتبر بامرار العضو اللامس على صفحة ملساء وبمد القلم على بيضاء بالسواد كيف يجد كلها ملموسا ومسودا ولو كان
نسبة المقطوع الى المطفور نسبة المتناهي الى غير المتناهي لوجب ان لا يقع الاحساس بالملموس ولا بالاسود الا على هذه النسبة
وليس كك وعلى هذا القياس فساد اعتذاره عن ذلك بالتداخل ومن الناس من حاول الاعتذار عن قبله في ذلك الاشكال
بان قطع المسافة المعينة انما توقف على زمان غير متناه الاجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا
لا يستلزم عدم تناهي الزمان لان المحدود من الحركة والزمان يشتمل كل منهما على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وزعم ان
هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافة المحدودة مع كونها محتملة للانقسام بغير نهاية في زمان محدود وذلك لكون الزمان
ايضا كك وذهل عن الفرق بين المذهبين بالقوة والفعل جهلا منه او تجاهلا اجتنابا للتعصب او رفضا للحكمة وعن ان ما يوجد
شيئا فشيئا من مبدأ الى نهاية فاستحالة كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة كاستحالة كون المحصور بين حاصرين غير
متناه فالقول به فرع لباب السفسطة وضلال عن سنن الحق وصراط المستقيم فمن كان ذا بصيرة يتفطن بفساد هذا المذهب
من نفسه بدون الرجوع الى قطع المسافة وان كان عدم التناهي فيما له امتداد واحد اظهر واجلى ولكن من لم يجعل الله له نورا
فما له من نور ثم العجب ان المصحح لراي النظام كيف صار بعينه نقضا على مذهب الحكماء في اتصال الاجسام عند جماعة باعيانهم

فصل في الاشارة الى مفاسد مترتبة على نفي الاتصال في الجسم يشهد الحس ببطلانها وقد التزمها مثبتو الجزء الذي
لا يتجزى وهي تفكك اجزاء الرحى وسكون المتحرك والطفرة والتداخل وعدم لحوق السريع البطيء ولقوة هذه المفاسد
انعطف بعض المتكلمين عن اصرارهم على اثبات الجزء ولجئوا الى مذهب المحققين منهم الامام الرازي وغيره وتوقف بعضهم
قال في كتاب نهاية العقول اعلم ان من العلماء من مال الى التوقف في هذه المسئلة بسبب تعارض الادلة فان امام الحرمين صرح
في كتاب التلخيص في الاصول ان هذه المسئلة من محارات العقول وكذا ابو الحسين البصري وهو احذق المعتزلة فنحن ايضا
نختار هذا التوقف فاذن لا حاجة لنا الى هذا الجواب عما ذكروه انتهى قوله ونقل في التاريخ انه وقعت مناظرة في
مجلس صاحب بن عباد بين جماعة من اصحاب تناهي الاجزاء واصحاب النظام القائل بعدم تناهيها كما مر ذكره فالزم اصحاب التناهي
اصحاب النظام انه يجب من كون الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا يقطع مسافة محدودة الا في زمان غير متناه لانه لا بد عند
الحركة من خروج كل جزء من حيزه ودخوله في حيز جزء آخر وانتقال الجزء غيره الى حيزه فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان
القطع غير متناه فارتكبوا في الجواب القول بالطفرة ثم الزموهم ايضا بان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يكون
حجمه غير متناه فالتزموا تداخل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزموا اصحاب تناهي الاجزاء تحرك الجزء القريب من قطب الرحى

عند حركة البعيدة وقطعه جزء واحدا لكون القريب ابطأ من البعيد والتزموا ان البطيء يسكن في بعض ازمنة حركة السريع ولا يكون
ذلك الا بتفكك اجزاء الرحى عند حركتها على مثل دوائر دقيقة بعضها فوق بعض وشنعت كل من الطائفتين على الاخرى والتزم
التشنيع عليهما بالطفرة والتفكيك وكذا هؤلاء التزموا سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء اذا تحركا على الوجه الذي مر بيانه
ومما يقوي التشنيع عليهم في التزام التفكك وسكون المتحرك ان نفرد الاول فيما يتفق العقلاء في شدته واستحكامه وعدم تفككه
كالفلك الدوار وقد وصف تعالى الافلاك بالشدة في قوله وبنينا فوقكم سبعا شدادا او في جسم لو تفككت اجزاؤه لتناثرت
كالفرجار او كان له شعور بذلك بل يبطل حيوته وحركته كالانسان اذا دار على نفسه والثاني فيما يقع التفاوت بين الحركتين باضعاف
اضعاف حركة البطيء كحركة الفرس والشمس فيما اذا كان نقطة محاذاة الفرس من الفلك الرابع عند ابتداء حركتهما متقدمة على مركز
الشمس بقدر قوس من ذلك الفلك لئلا يتوهم مهرب من الاول الى الاعتذار بالفاعل المختار وتعلق ارادته بتفكيك اجزاء
الرحى تارة والصاقها اخرى جهلا بان ارادة الباري جل شانه انما تصوروه ثم من العجائب ان يتفطن اجزاء الدوائر والرحى وهما
جسمان جمادان من الفطنة والالهام حتى علم الابطأ منها انه ينبغي ان يقف حتى تزول سمته عن الاسرع وعلم مقدار الوقفة
من الزمان بحسب نسبة التفاوت بين المسافتين للاسرع والابطأ وكيف انضباط هذه النسب في ازمنة السكنات في كل جزء جزء
من الاجزاء الدوارات على حوالي الدوائر ولا يتيسر للصوفية الرقاصين عشر من اعشار اختيار هذه الفطنة مع دعواهم الكشف
والكرامات بل لا يتيسر للناس قصد الموضع واحد احدهما اقرب منه من الاخر واراد ان يبلغا معا الى ذلك الموضع و
يتماسير بما دفعة اذ لا يعلم الاقرب منهما انه كم يجب ان يقف في حركته ولا يعلم الابعد انه كيف ينبغي ان يسرع حتى يكون وصو
كل منهما موافقا لوصول صاحبه ومن الثاني بان عدم شعورنا بالسكون في المتحرك للطافة ازمنة السكون جهلا بانه اذا كانت
نسبة زمان السكون الى زمان الحركة كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطيء لزم ان يكون زمان الحركة الطف بكثير من
زمان السكون فينبغي ان لا يحس بالحركة اصلا ولا اقل من ان يرى تارة متحركا واخرى ساكنا ومما يؤكد فساد قولهم لزوم وجود
المعلول بدون العلة في حركة الشمس وسكون الظل ووجود العلة بدون المعلول فيما اذا فرضنا بئرا عميقا مائة ذراع مثلا
وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الاخر دلو ثم شددنا قلابا على طرف حبل آخر طوله
خمسون ذراعا ارسلناه في البئر بحيث وقع القلاب في الحبل الاول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه فيكون ابتداء حركة
القلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والقلاب خمسين مع ان
حركة القلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان لها سكنات في خلال الحركة لزم وجود المعلول بدون علته التامة

فصل في تقريب المثبتين للجزء ومبنى خيالاتهم وكشف الغشاوة عن وجه المقصود بازالتها اعلم ان مبنى خيال القائلين بالجواهر
الفردة ان الجسمين لو لم يتناه القسمة فيهما فيستوي الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية
القسمة ويلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه وهذا مما يندفع بان الجسم
المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات والالوف الغير المتناهيين وبينهما من
التفاوت ما لا يخفى والحاصل انه ليس لاحدهما اقسام ما لم ينقسم واذا قسما متساويا كل منهما صاحبه في العدد فكل واحد من الاقسام
التي للخردلة اصغر والتي للجبل اكبر وهكذا بالغا ما بلغ لا الى نهاية نعم من ذهب الى ان قسمة الجسم الى الاجزاء الغير المتناهية حاصلة
بالفعل كالنظام فهذا تم الدليل على ابطال مذهبه واما ما قال بعض الافاضل في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية
اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة
الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية
متناقصة مدفوع بما قيل اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعض متناه منها الى بعض متناه آخر يزيد
مقدار المجموع على مقدار احدهما لا محالة فاذا انضم اليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي قطعا و
المنع مكابرة واما ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانصاف
بالقوة ولما وجودها بالفعل فامر محال والمحال اذا فرض وقوعه قد يستلزم محالا آخر فههنا من هذا القبيل على ان المقادير

اذا كانت متناقصة من جانب تكون متزايدة من الجانب الآخر لكون احدهما مضايفا للآخر فيكون المجموع المركب منهما غير متناه في
المقدار على ما اعترف به اللهم الا ان يفرق بين ان يكون تزايد الاجزاء من جانب اللاتناهي او من جانب التناهي ويقال بلزوم عدم
تناهي المقدار في الاول دون الثاني وهذا تحكم محض بعد ان يكون اعيان تلك الاجزاء باقية بحالها بالفعل في السلسلتين
المفروضتين متزايدة ومتناقصة على ان وجود الاجزاء الغير المتناهية على ذلك الوجه مما يبطله برهانا التطبيق والتضايف
وغيرهما لكونها مترتبة شبهة اخرى قريبة المأخذ مما ذكروه هي لزوم تعشب وجه الارض بحيث اذا قسمت باجزاء ولا يخفى وهنها
وسخافتها فان وجه الارض سطح متناه ويمكن ان يعشب باجزاء متناهية صغيرة الحجم جدا كثيرة العدد شبهة اخرى لو كانت القسمة
غير متناهية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع ابدا ويلزم ان يكون
الزمان الذي يقطع فيه الانصاف الغير المتناهية غير متناه وهذه الشبهة مما ذكروه مرة مقبولة لتصحيح مذهب النظام وتارة
اخرى مردودة لانتقاض مذهب الحكماء وجوابها ان المسافة المقطوعة شيء واحد غير منقسم الى اجزاء غير متناهية الا وهما او
فرضا لا وجودا وفصلا وكذا الزمان الذي هو مقدار الحركة الواقعة فيها والكلام وارد على النظام كما مر شبهة اخرى ذكرها ابو
البركات معترضا على ارسطاطاليس في رسالة ارسلها الى الشيخ الرئيس وهي انه يلزم على اصل اتصال الجسم وقبوله للقسمة بغير
نهاية ان لا يدرك متحرك متحركا في سمت واحد وان كان المتقدم منهما ابطأ بكثير كالشمس والقمر فانهما اذا كان بينهما بعد معين فرض
وسار القمر وسارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا اذا سار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا اصغر وكذلك الى
ما لا نهاية له على ان ما قدره يسبقها ونقل الشيخ الرئيس ان هذه الشبهة مما اورده الفيلسوف على نفسه واجاب عنه بجواب وهو
مما لا يرتضيه الشيخ لانه قال بعد ذلك واما ما اجاب به ارسطاطاليس عن هذه المسئلة وفسره المفسرون فهو ظاهر السفسطة
والمغالطة وتلخيص الجواب الذي ذكره الشيخ ان ليس يعني بتجزئة الجسم بلا نهاية انه يتجزى ابدا بالفعل بل يعني بها ان كل جزء منه
له في ذاته متوسط وطرفان فبعض الاجزاء يمكن ان يفصل بين جزئيه اللذين يحدهما الطرف والواسطة وبعضها لا يقبل الصغر
الانقسام بالفعل فيكون القسمة فيها بالقوة فمن قال ان جزء الجسم يتجزى بالفعل لزمه هذا الاعتراض ومن قال ان بعض اجزائه
~~منقسم بالفعل وبعضها بالقوة لم يلزمه شيء لان الحركة انما تأتي على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالقوة لم يلزم~~
شيء لان الحركة انما تأتي على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالقوة ولنا ان نقول ان المتحرك ليس لمسافة حركته حد
آني موجود ما دام كونه متحركا فاذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين ما دام كونهما متصفين بالحركة حد معين موجود بل حد نوعي فكان
البعد الذي بينهما ليس بعدا معينا شخصيا بل بعدا مطلقا وانما يكون لكل منهما في كل آن فرض حد معين من المسافة وبينهما
مقدار معين منها وكان ان وجود الآنات في زمان الحركة المتصلة بحسب الوهم فقط فكان وجود حد معين لكل منهما ومقدار
مخصوص بينهما نعم وقوع المناطق والتقاطعات والاقطاب في الافلاك مما يجعل بعض الحدود محصلا بالفعل لا بمجرد الفرض
لكن الحدود الحاصلة بسبب مرور المناطق او تقاطع بعضها ببعض او حصول الاقطاب ومواضع هي غاية التباعد بين
الدائرتين وغاية التباعد بينهما ليست لا عددا متناهيا بين كل اثنين منها مقدار وحداني الذات والصفة غير منقسم الا
بمجرد الفرض شبهة اخرى اذا دحرجت الكرة على سمت واحد في بسيط مستو يكون ملاقاة دائرة منها بخط مستقيم من
البسيط بنقطة بعد اخرى ويلزم منه تجاور النقط وتركب الخط منها ودفعه بان مماسة الكرة البسيطة وان كانت في حال
الثبات والسكون بنقطة لا غير ولكنها في حال الحركة انما هي بخط غير قار متدرج الاجزاء في الوجود وكذا يكون المماسة بينهما
في كل آن فرض وجوده بنقطة الآن لا آنات حالها في التحقق والوجود حال النقط المفروضة في ان وجود الجميع بالوهم والفرض
لا بالفعل والفصل فالاستدلال بتجاور الآنات على تجاور النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الاول اذ التنازع فيها كالتنازع
في النقط من جهة ان الحركات والازمنة كالاجرام والابعاد غير مؤلفة مما لا يتجزى وان سبيل الآن من الزمان بعينه
سبيل النقط الموهومة من الخط وان كان الآن السيال نسبته الى الزمان نسبة النقطة الجوالة الى الدائرة والراسمة للخط الى
الخط وللناس كلمات عجيبة في دفع هذه الشبهة فتارة يقولون ان حدبة الكرة والسطح قويّ وتماستهما بجوهريهما ضروري
وتارة يقولون ان تبدل الملاقاة لا يكون الا بالحركة وهي متناهية لا آنية فلم يلزم تتالي النقاط والآنات ثم ان زوال الانطباق
في الزمان كما ذكرنا وحصول الانطباق بنقطة اخرى في آن بينهما زمان ولما استحال الجزء الذي لا يتجزى لا يكون الانطباق اول
فلم يلزم تجدد وتارة بان المحقق ليس لانطباق نقطة واحدة فلزوم تتالي النقاط ثم بل بتقدم نقطة وتحقق اخرى وكذا الحكم في تتالي
الآنات وكلا هذين القولين بعيد عن الصواب اما الاول فلانه لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق الاول في الآن والثاني في
آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بانه كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين الكرة والسطح أبينهما تلاق ام تفارق والتفارق
بينهما بين البطلان وان شئت فافرض الكرة من الحديد او جسم في غاية الثقل لا يرتفع عن السطح الا بمحرك خارج فرض عدمه
واما التلاقي فهو اما بنقطة او بخط فان كان الثاني لزم الانطباق بين الخط المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتلاقي
النقطي لا يكون الا في آن فننقل الكلام الى الزمان الذي بين آن وقعت فيه الملاقاة الاولى وهذا الآن ويعود الشقوق بعينها
من رأس والكل محال وكذا القول بتجاور الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق متسع الا بالاطلاع على الحق الذي ذكرناه في الجواب واما
الثاني فلان تجاور النقاط واجتماعها متجاورة في الزمان يكفي للاستحالة وان لم تكن مجتمعة في آن واحد فذلك امر يستحيل
لا يستلزم انها قسمة المقدار الى ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه محمد الشهرستاني والماسبق ما يقام عليه البرهان
من ان المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه فيكون النقاط التي
كل منها في آن مجتمعة في الواقع على نعت التجاور ولان تجاور الآنات اللازمة لها على اي وجه امر مستحيل في ذاته لانطباقها على
الحركة المنطبقة على المسافة والمنطبق على المتصل الوحداني لا بد وان يكون متصلا وحدانيا فاذا كان احد المنطابقين مركبا
من الافراد المتناهية الغير المتجزية اصلا لزم ان يكون الآخر ايضا مركبا منه وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تألفه من الجواهر
الفردة فكذا حكم ما يطابقه من الزمان والحركة شبهة اخرى ان ما يمكن خروجه الى الفعل من الانقسامات في المستقبل
ان كانت متناهية فيقف القسمة الى ما لا يقبل القسمة اصلا عند فرض وقوع تلك الانقسامات جميعا وان كان ممكن الخروج
الى الفعل عددا غير متناه فيلزم منه ما يلزم من مذهب النظام وجوابها باختيار الشق الاول والقول بانه وان كانت القسمة
الممكنة الوقوع متناهية الا انها ليست في مرتبة معينة من التناهي حتى لا يقبل الانقسام بعدها وهكذا حال الزمان و
الحوادث التي في المستقبل عندهم فانهم ذهبوا الى ان كلما يوجد من الحوادث بعد هذا اليوم عدد ها متناه وكذا كل ما يحصل
من ايام الزمان وساعاتها مقدارها متناه ومع ذلك ما من جملة من الحوادث والايام والساعات الا ويوجد بعدها حادث
آخر ويوم آخر وساعة اخرى فليس معنى كونها متناهية انها تقف عند حد لا يتجاوزه والتناهي بهذا المعنى يصح العرض
اتصافه باللاتناهي الا ان كثيرا ما يقع المغالطة باشتراك الاسم بين اللاتناهي بمعنى عدم الوقوف عند حد وبينه بمعنى
عدم النهاية في المقدار والعدد شبهة اخرى ان وجود الاطراف يستدعي محلا غير منقسم كالجوهر الفرد وما في حكمه والا لكان
انقسام المحل يوجب انقسامه وهو محال والجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مطلقا اللهم الا ان يكون الحال محلا
من حيث ذاته المنقسمة ولما اذا كان المحل هي الذات المنقسمة مع حيثية اخرى غير مجرد الذات فلا يوجب انقسامه انقسام ما
حل فيه او لا ترى ان الاضافات تنقسم بانقسام محالها وقد لا تنقسم فالاول عندما يكون عروضها بمجرد الذات المنقسمة
وذلك كمحاذات الجسم لجسم آخر وانطباقه له فتنقسم المحاذات والمطابقة نصفا وثلثا وربعا وغيرها حسب انقسام الجسم ذي
المحاذات او المطابقة الى النصف والثلث والربع وذلك لان مماسة نصف الجسم هي نصف مماسة كله ومماسة ثلثه ثلث
مماسة كله وهكذا والثاني عندما يكون عروضها لا لمجرد المقدار كالابوة فانها لا تعرض للانسان للاب من اجل تقدره و
جسميته فقط بل لاجل علية النفس الشهوي واخراجه فضلا من بدنه يستعد لصورة من نوعه وكالبنوة فانها تعرض للابن
بواسطة انفعال الجسم قليل المقدار يصير مادة لبدنه بعد استحالات وتغيرات كثيرة كما وكيفا عن شخص آخر مثل انفعالا
مثل قبول الافراز والانزال عنه وهاتان النسبتان ليستا عارضتين للاب والابن من جهة جسميتهما فقط حتى تتزايد
بتزايد الجسمين وتتناقصا بتناقصهما وتنقسما حسب انقسام البنية الى الاعضاء فيكون ليد الاب ابوة بالقياس الى
جزء من بنوة الابن التي تكون في يده ليكون الابوة التي في اليد بعضا للابوة التي في الكل فان ذلك واضح البطلان بل كل من
الابوة والبنوة عارضة للحيوان بما هو حيوان اي ذو نفس مقتضيا الى مماثله وكون الشيء ذا جود ونفس ليس مما يوجب

الانقسام فكذا ما يتبعه من الاعراض التي تعرض من جهة الحيوانية فان الحيوانية وان كانت قابلة للتفاوت بالكمال والنقص والقوة و
الضعف عند بعض المحققين من الحكماء كما مر ذكره الا ان تفاوتهما الكمال والنقص ليس بازاء تفاوت الجسمية في العظم والصغر
حتى يكون الكامل في الجسم كالاكمل في الحيوانية والناقص الصغير فيه ناقصا فيها فيكون الابل والفيل اتم حيوانية من الانسان والفرس
فاذن نقول ان طول الاطراف بما هي اطراف ليس في الجسم من حيث جسميته بل باشياء وعدمه ولهذا ذهب جمع الى ان نهاية
فالسطح ينقسم في الجهتين لا في الجهة الثالثة لان وجوده انما يحصل بقطع وقع في الجسم من جهة امتداد واحد من امتداداته الثلثة
فلا جرم لما كان عروضه للجسم بواسطة القطع الذي وقع في هذه الجهة لا بالذات لانه من هذه الجهة عدمي ولا بالعرض بتبعية انقسام
الجسم فيها لكون عروضه للجسم ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فنائه وعدمه فيها ولكن ينقسم في الجهتين
الباقيتين بالذات وبالعرض جميعا اما انقسامه بالذات فلكون ذاته متحصلة من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند عروض
القطع على الجهة الثالثة له واما انقسامه بالعرض وبتبعية المحل فلان عروضه للجسم ليس لاجل قطع ما سوى الواحد من امتداداته
بل لاجل قطع الواحد وبقاء الاخرين والا لكان خطا او نقطة فلا جرم ينقسم بانقسام الجسم في الامتدادين الاخرين واما الخط
فينقسم في جهة واحدة بالذات وبالعرض بتبعية المحل ولا ينقسم في جهة اخرى اصلا بمثل الذي ذكرناه وعلى هذا قياس عدم
انقسام النقطة في جهة اصلا فاعرف وتدبر شبهة اخرى يلزم منها الطفرة الزاوية وهي عقدة عسرة الانحلال واشكال صعب
الزوال البناء على وجوب الاتصال في المقادير وما يحصل منها كالزوايا والاشكال تقريرها ان الزاوية المسطحة مقدار
سطحي بين خطين يلتقيان على نقطة او كيفية عارضة للسطح من الجهة المذكورة على اختلاف مذهبي الرياضيين وغيرهم فيها
وعلى اي تقدير لا خلاف بين الحكماء في قبول القسمة بغير نهاية في الجهة التي بين الضلعين والزاوية قد تكون منفرجة الخطين مستقيمهما
او مستديرهما سواء وقع تحدبهما او تقعرهما من جهة واحدة او كل منهما في جهة اخرى مقابلة للجهة التي للاخر وهو لعمر من ان يكون
جانب التحدب منهما موضع الملاقات او جانب التقعر بشرط ان لا يصير في شيء من هذه الصور متحدين في الوضع بحيث يطبق
عليهما جميعا خط واحد والا لم يكن بينهما زاوية وقد تكون مختلفة الخطين وهي اما ان يكون بحيث وقع حدبة خطها المستدير
الى الداخل كزاوية حدثت من خط مستقيم بدائرة من خارج او الى الخارج كما اذا حدثت من تقاطع قطر الدائرة ومحيطها فالاولى مما
برهن اقليدس في كتابه بالشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه على انها احد من جميع الحواد المستقيم الخطين والثانية اعظم من
جميع تلك الحواد فاذا تقرر هذا نقول اذا فرضنا خطا منطبقا على الخط المماس متحركا الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس
منه حركة ما فاي قدر يتحرك يحصل زاوية الخطين مستقيمة اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير او لا مثلها وهذا هو الطفرة
بعينها في الحركة وكذا اذا فرضنا حركة القطر ادنى حركة مع ثبات احد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة من غير ان يصير او لا مثل القائمة
لا زيادة ما هو ازيد مما ينقص هي من القائمة عليها وكذا اذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين الى موضعه الاول يلزم المحذور
المذكور واستصعبت كثير من الاذكياء حل هذه العقدة وذكروا فيها وجوها غير سديدة وتشبث بعض العلماء بان الزاوية من مقولة
الكيف ومراتب الكيف مما يجوز سلوكها على وجه الطفرة وبعضهم ذكر ان هذه الحركة من احد الضلعين ليس في جهة هي بين الضلعين
وهي جهة عرض البسيط الواقع بينهما بل في جهة اخرى هي جهة طول ذلك البسيط والزاوية لا تقبل الانقسام الا فيما بين الخطين
لا فيما بين الراس والقاعدة والنقطة في الجميع وذكر شيخنا وسيدنا ادام الله تعالى ظله الظليل على مفارق مريديه بادامة وجوده
الشريف وعزه الجليل واضاء اشراق نوره مستديما على نور قلوب السالكين ونظهر نفوس المستعدين ما يشفي العليل ويروي
الغليل بحمد الله وقوته وجه وجيه نذكره تبركا بافادته وتيمنا باصابته وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران
اعتبار انها سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير وهي انما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار
الثاني لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان تساوي زاوية اخرى مختلفة الضلعين وكذلك العكس فانه اذا طبق
الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتيها فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفين او خارجا عنهما اذ لا
يمكن الانطباق بين المستقيم والمستدير فلا ينطبق الزاوية المستقيمة الخطين على مختلفتهما وبالجملة يختلف حقيقة الزاوية من جهة
اختلاف الضلعين استقامة واستدارة لانهما من الفصول المنوعة للخط فكذا لما يحاط به من جهة كونه محاطا ولما كانت الحركة انما



متصلا اتصال المسافة والجسم وقد تقرر ان الامور المخالفة بالنوع لا يكون بينهما اتصال وحد الى موجود بوجود واحد فما يقع في طريق
الحركة لا بد وان يكون افراده ومراتبه من نوع واحد فشيء واحد من افراد احد المقدارين المختلفين بالماهية لا يقع في مسافة الحركة وسلكهما
او لا ترى ان المراتب بحسب المقدار الخطي لا يتصل ولا يبلغ الحركة في شيء من المراتب مقدارا ما سطحيا وبالعكس وكذا المراتب في السطح لا
يبلغ بالحركة في حدودها الى مساواة جسم ما وبالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج
الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في الفك بين المبدأ والمنتهى من ذلك النوع وهي التي تكون واقعة في مسالك تلك الحركة ولا يمكن
ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الاخر ولا هي واقعة في مسالك تلك الحركة اصلا فلا يلزم ان يبلغ الزاوية التي هي بين الدائرة و
الخط المماس في التعاظم الى زاوية مساوية المستقيمة الخطين ولا التي بين القطر والمحيط في التعاظم الى مساواة القائمة ولا التي بين الخط
المماس والقطر العمود عليه في التصاغر الى مساواة ما هي اعظم الحواد **بحث وتتميم** وللباحث ان يقول اذا وقعت زاوية
الى زاوية بانها اعظم او اصغر او ازيد او انقص فلا بد ان يصلح ما يجري بينهما قياس المساواة ايضا اذ الاعظم والازيد بالقياس الى
امر لا بد وان يشتمل على مثل ذلك الامر وشيء زائد عليه فالمماثلة بين المستقيمة الخطين والمختلفة الخطين ثابتة بالامكان
وجوابه بان الازيدية كمقابلها يقال بالاشتراك الاسمي او بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما عاد مشترك
ويقال لهما المتشاركان والنسبة بينهما لا محالة عددية وسميت بانها ابتدا احد المقدارين المتجانسين من الاخر بان يقال هذا
المقدار مثل ذلك المقدار وثلثه او ربعه او جزء من عشرين جزءا منه وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين ويلزم كون
احدهما مشتملا بالقوة على الاخر مع شيء زائد وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يكون لواحد منهما الى شيء هو من صاحبه وهو
لا يقتضي كونهما من نوع واحد او جنس قريب ولذا عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع
ان الاختلاف بين الخط المستقيم والمستدير وكذا بين الخطوط المستديرة المختلفة في التحدب بالفصول المنوعة واما المساواة
فلا معنى لها الا المماثلة في المقدار والكمية فلا بد ان يكون المتساويين متحدين في نوع من الكمية ومع ذلك قد ظهر انه يصح ان يصير
اصغر المقدارين اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا دحرجة واحدة من الدائرة بزيد بحركة الرجا الى ان يبلغ نصف
الدور فيصير اعظم من القطر وقد كانت اصغر منه لا محالة بدون ان يصير وقتا ما مساوية له فاعرف هذا واما ما لزم من كون سدس
المحيط من الدائرة مساويا بالوترة الذي يساوي نصف القطر لكونهما ضلعي مثلث متساوي الاضلاع في البرهان الرياضي فالوتر
يكون ستين جزءا كنصف القطر من اجزاء بها يكون القطر مائة وعشرين جزءا مثل سدس المحيط الذي اجزاؤه ستون ايضا سدس
ثلثمائة وستين هي اجزاء المحيط عند الحساب فالوجه فيه ان عدة ستين لسدس المحيط حقيقي ولنصف القطر وضعي اذ ليست
اجزاء القطر بحسب الحقيقة مائة وعشرين بل هو بحسب الوضع عندهم لصلاح راعوها هي السهولة في الحسابات وانما اجزاؤه
الحقيقية هي مائة واربعة عشر وكسر فلم يلزم المساواة بين القوس ووترها الا في الوضع لا في الحقيقة فالمحذور غير لازم واللازم
غير محذور فالقدماء منهم ارشميدس اثبتوا بين المقادير المخالفة الانواع نسبة بالازيدية والانقصية الصمتين لا بالمساواة
فهي نصف بالمفاوتة بين المختلفين بوجه الصم دون المساواة وسائر النسب العددية واشتراط التجانس في النسب مطلقا على
ما اشتهر بين المتاخرين يقيد فيما اذا كانت عددية لا مقدارية اي صمية وههنا شبهات اخرى كثيرة منفقة المأخذ مشتركة
الاصل في الجواب تركنا ذكرها على وجه التفصيل مخافة الاسهاب في التطويل ولان بناء الاجوبة عن الكل على تحقيق الحركة كما ينبغي
حيث يجيء بحيث فانتظره مفتشا ان شاء الله وهي كاستلزام حصول شيء غير منقسم من الحركة والزمان شيئا غير منقسم بازائها
من المسافة كايجاب حركة النقطة بحركة ما هي فيه كمخروط مثلا كتالي الاحياز غير منقسمة وكاقتضاء عدم الان في ان يليه تتالي
الانات المستلزمة لتركب المسافة من غير المنقسمات وكاستلزام حدوث اللاوصول في ان يلي ان الوصول تجاور الانين وكذا
اللاانطباق واللامحاذات وكاستيجاب كون الزمان مركبا من الانات والحركة من الاكوان الدفعية بكون الحاضر من الزمان امرا
غير منقسم مع انقضائه عما مضى وعما ياتي العدمهما فاذا اعدم وجد ان اخر منفصل عنه بمثل ما ذكر وبكون الحركة لا اول لحدوثها
لعدم حدوثها في ان هو مبدأ الحركة والا لكان الزمان موجودا في الان ولا في ان اخر يكون بينهما زمان والا لم يكن ما فرض
مبدأ مبدأ بل في ان يلي الان الاول الذي هو اخر زمان السكون فيكون معناها الكون الاول في الان الثاني وكاستلزام نصا

الجسم عقيم وجد ان التفاوت بين الحركتين سرعة وبطوءا اذا اتفقتا في الاخذ والترك لكون كل منهما في كل آن يفرض من زمانهما في ابن
فايون كل واحد منهما مساوية لايون الاخرى وللازم بط وكذا الملزوم وقد مر شبه هذه الشبهة في الزام مساواة الجزء للجبل

فصل في ان قبول القسمة الانفكاكية ثابتة الى غير النهاية اعلم انه ذهب جمع من القدماء منهم ذيمقراطيس الى ان ما
يشاهد دون من الاجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليس ببسائط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة
الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية فقط وبهذا وبتسميتها اجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب
القائلين بالجزء ثم اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل انها مكعبات
وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع في الاشكال فللنار ذات اربع مثلثات وللارض مكعبات وللهواء ذو ثماني قواعد
مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات هذا ما نقله الخطيب الرازي وذكر الشيخ
في الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها متفقة الانواع وقد قرر بعض المتاخرين الدليل في بطلان هذا
المذهب بان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة
الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع وفيه بحث اما اولا فلكونه
مبنيا على تساوي تلك الاجسام في الماهية ولا يجدي اعترافهم بكونها متساوية بالطبع اذ غاية الامر فيه ان يحصل الزامهم بذلك فلم
يكن البيان برهانيا ولقائل ان يدعي انها متخالفة بالماهية ولا يوجد جزءان متحدان في الماهية فلم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة
الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى فضلا عن ان يعم واما ثانيا فلان صحة هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوي
الاجسام المحسوسة ومباديها التي تتركب منها الاجسام وهو غير ثابت ولا هم معترفون بها ايضا لان هذه الاجسام المحسوسة
متخالفة الطبايع بالضرورة فاذا كان مباديها متفقة الطبع جميعا فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وان كان المراد
ان المجموع العددي الحاصل من الاجزاء المادية من غير ملاحظة الصورة الحاصلة للكل فليس لها حقيقة متاصلة لها وحدة طبيعية
حتى يحكم عليها بانها متساوية لغيرها في الحقيقة ام لا وكانه اخذ هذا الحكم عن قول الشيخ ان القسمة بانواعها تحدث اثنينية
في المقسوم يساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع ولم يدر ان المراد منه القسمة الواردة على الجسم المفرد والا فلا يجدي فسادة

ظل غربي مع نور شرقي ولنكتف في اثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح وتمام فالطباع معناه
مصدر الصفة الذاتية الاولية للشيء حركة او سكونا كان وغيرهما وهو اعم من الطبيعة والمراد من انواع القسمة ما يكون بحسب
الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض او بحسب اختلاف عرضين قارين اي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض او غير قارين
انما هو له بالقياس الى غيره كالتماس والتحاذي وقد مر ذكر هذه الاقسام والدليل على انحصار القسمة في هذه الانواع ان
الانقسام ان تادى الى الافتراق فالاول والا فان كان في مجرد الوهم فالثاني والا فالثالث وبما قيدنا الوهم بالمجرد صار
هذا التقسيم قسما ثالثا والا فهو من قبيل الانقسام الوهمي شيئا ما يكون بحسب العرضين الغير القارين وقد اشرنا سابقا الى النظر
في قسميه بان لعدمهما وهي منشأ انتزاعه في الخارج والاخادي عرض لقسمة اتصال الالصاقي بالمعنى الذي يعرض لاعضاء
الحيوان ولستدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وهميا بقولهم ان الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من
غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين ضعيف كما لا يخفى لان الغرض منه تعريف الجوهر الفرد لا ضبط انحاء القسمة وقد ظهر من
نفي الانواع المباعدة في معنى واحد عن الشيء نفي النوع المتوسط عن ذلك الشيء وكذا قولهم انا نقطع بان الجسم الذي بعضه تحت
او وقع عليه الضوء او لاقى بعضه جسما اخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل ولم يصر جسمين ثم اذا زال ذلك التحت او الضوء
او الملاقاة عاد جسما واحدا وكذا قولهم لو كان كذلك يصير المسافة اقساما بلا انها تنقسم في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودها
ثم تعود في ذاتها متصلة واحدة في نفسها عند انقطاع الحركة فان ترويج سلب الوقوع في الخارج عن التي باختلاف عرضين
قارين بانضمامهما مع التي صح فيها ذلك السلب نوع من التلبيس والمغالطة فانا قاطعون بان محل السواد من الجسم غير محل
البياض منه وان ادعى الوهم والفرض وخصوصا اذا انعزل في باطنه ذبابة السطح الاسود غير السطح الابيض وبان الماء الحار غير
الماء البارد ثم من الدليل ان كان موافاة المتحرك للمسافة متعددة لم يلزم تعدد المسافة بوجه فضلا عن علمه شاهي العدد ومن

الذي

الذي قال ان للمسافة المتصلة حدودا في الواقع وهل هذا الامر الا غلط المتاخرين ان الموجود من الحركة في كل وقت جزء غير منقسم
وسنعطف اشراق العرفان على تحقيق الحركة والزمان بوجه لم يسبق لاحد بحال هذا الحد بان حسب ما وعدناه ان شاء الله تعالى ومما
يؤكد تصريح الشيخ في منطق الشفاء بانه انفصال بالفعل وما ذكره ايضا في شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين
انفصال في الخارج من غير تادٍّ الى الافتراق بنوع ما قررناه فنقول كل امر ان كل متحيز مما يوجد او يفرض فيه طرفان باحد انحاء القسمة
يتميز كل واحد منهما عن الاخر اما في الوهم او في الخارج يساوي طباع كل من القسمين طباع الاخر وطباع المجموع المنحل اليهما وذلك لان
الاتصال عبارة عن وحدة في الوجود بل هو نحو من الوجود الوحداني والوجود الواحد لا يعرض لامور متخالفة في الماهية المتحصلة
التامة المستغني كل منها في تمام ماهيته عن الاخر بخلاف المادة والصورة والجنس والفصل المحتاج بعضها الى بعض لنقصانه
وابهامه فاذن لا يخلو اما ان يكون طباع كل جسم من الاجسام الديمقراطيسية يساوي للاخر ولا اقل واحد منها للواحد الاخر او يكون
الجميع متخالفة الطباع بحيث لا اشتراك في الطباع بين اثنين اما على الشق الاول فنقول الجسمان الصغيران اعني اتصالهما
وافتراق الجسمين اعني انفصالهما اما بحيث يمتنع ارتفاعه او لا وعلى الثاني ثبت المرام من تجويز الفصل والوصل في تلك الاجسام
وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون الامتناع لامر ذاتي ام عرضي لازم او مفارق فان كان الثاني فكذلك لان المطلوب تمهيد اثبات الهيولى
كما سيظهر وهو انما يثبت بامكان شيء منها وان لم يقع بعد في الخارج لمانع لازم كالفلك او مفارق كالصغر والصلابة في بعض
الاجسام التي سماها الرياضيون المحسوس الاول لا يحتمل القسمة عند الحس وبازائه الزمان الذي تقطع فيه الحركة ذلك الجسم هو
المحسوس الاول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم افلاطون في كتاب النواميس الالهية وهو الزمان الذي اذا تحرك المتحرك كالنقطة
الجوالة او الهابطة فيه دائرة عظيمة او خطا طويلا يراهما الحس مجتمعي الاجزاء معا وان لم يكن كذلك في الواقع وان كان الاول
فيجب ان يكون نوعه محصورا في واحد والمفروض خلافه واما على الشق الثاني فنقول تلك الاجسام وان تخالفت بحسب الطبايع
والصور الا ان الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام ماهية نوعية متحصلة في الخارج وانما تختلف افرادها من حيث هي افرادها
بامور متضافة الى ابهامها خارج وقد مر في مباحث الماهية بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة الانواع وبين الجسم بالمعنى
الذي هو جنس فالفصول عوارض خارجية منضمة بالقياس الى المعنى الاول ومتممات داخلية مضمونة بالقياس الى المعنى
الثاني فجسمية اذا خالفت جسمية اخرى كانت بامور خارجية سواء كانت جواهر صورية او اعراضا واما جسم اذا خالف جسما
آخر ما بين لهما في النوع كانت بامور داخلة وعدم الفرق بين هذين المعنيين مما يغلط كثيرا وبالجملة لا شبهة في ان الصور الامتدادية
وهي تمام حقيقة الجسم بما هو جسم في جميع الاجسام امر واحد نوعي محصل ومقتضاها فيها واحد وما يجوز ويمتنع لها في بعض
الافراد يجوز ويمتنع في الكل فحينئذ لو كان الالتئام بين الجزئين المتصلين مقتضى ذات الطبيعة الامتدادية يلزم ان يكون
الاجسام والامتدادات كلها متصلا واحدا ولو كان الانفكاك بين الجسمين المنفصلين ذاتيا لها لم يوجد شيء من تلك الطبيعة
متصلا واحدا بل لم يتحقق لا في العين ولا في الوهم وذلك ضروري لبطلان الجواهر الفردة مع استحالة وجودها ليست من
افراد تلك الطبيعة بحسب مفهوم الاسم وشرحه فهذا تقرير البرهان على ان القسمة الانفكاكية لا تقف عند حد في شيء من الاجسام
من حيث الجسمية ولا حاجة الى دعوى التشابه في الاجسام سواء كانت الدعوى مقدمة برهانية او مسلمة عند الخصم كما في الادلة
الجدلية ولذلك اكتفى الشيخ ببيان واحد في اثبات القسمة في الاجسام الديمقراطيسية والفلكية وجعل المانع عن الانفصال
في الفلك لا يعادونها زائلا او جعل المانع في القبيلتين خارجا عن الطباع المشترك وان كان المانع في الفلك داخلا في جوهره
بما هو نوع خاص من الجسم لا بما هو جسم فقط وكلما لزم المانع او دخل فيه فرجع نوعه ان لا يكون الا شخصا واحدا لم يقسم

مخلص اخر لو قطع النظر عن تشابه الاجسام المنفصلة لتم البرهان لان النظر في جسم مفرد وقبوله للتبعيض الوهمي يوجب
ان يقبل الجزء المقداري ما يقبله الكل وبالعكس لتشابه الكل والجزء فان من الحقيقة الامتدادية وما يطابقها ايضا ان
اجزائها المقدارية جزئياتها فللكل وجود بالفعل وتشخص عيني وللجزء وجود بالقوة وتشخص فيجوز بحسب الماهية المشتركة ان
يعرض لاحدهما ما يعرض للاخر وبالعكس فيجوز ان يكون المتصل منفصلا والمنفصل متصلا ان جزء الجسم يلزم ان يصح كون
مقداره كمقدار الكل فلم يبق فرق بين الجزء والكل حينئذ كما ان الكل يمتنع ان يكون مقدار الجزء مثله فهذا مرض وريات نعين الكل

كان الجزء جزءاً والا فالتبادل كان جائزاً من حيث الطبيعة ش فنقول في الفلك من حيث كونه فلكاً حاجباً يمنع الفصل على اجزائه لا على المجموع ج ليس للفلك بما هو فلك جزء مقداري لان طبيعته المنوعة لجوهره امر وحداني غير سار في الجسم فالمفهوم يجب الفرض مادة الفلك لا فلكيته كما ان المقسوم من الحيوان قابليته لا حيوانيته وهي شبهة مشهورة اعيت الفحول في حلها

هي ان مبنى الاستدلال على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين بمعنى واحد في الموضعين فيكون مغالطة لا دليلاً وهو ان ما يقبله الاجسام الذي بمقراطيسية واجزاؤها ليس الا انفصالاً فطرياً وايضاً الاخلفيا وما يقاس عليهما من تجويز التحام الاجسام وانفصال الاجزاء صفتان طاريتان وكذا لفظ القبول في الاولين بمعنى الاتصاف الذي يجامع الفعلية ولا ينافي اللزوم وفي الاخر بمعنى الاستعداد المتجدد الذي لا يجامع الفعلية فمقتضى اطراد حكم الطبيعة الواحدة في جميع الجزئيات هو جواز الاتصال والوحدة في كل من تلك الاجسام بحسب اول فطرتها والانفصال والتعدد في اجزائها كلها ولا يكفي ثبوت هذا المعنى في تمهيد اثبات الهيولى بل لا بد من التوسل فيه الى امكان طريان الوصل بعد الفصل او الفصل بعد الوصل فان المحوج الى الهيولى في كل موضع الامكان الاستعدادي المغاير للفعلية في الوجود دون الامكان الذاتي المجامع لها فيه الا في ضرب من ملاحظة العقل واعتباره كما سيعلم ان شاء الله وقد اجاب بعضنا واستادنا سيد اعاظم الاعلام وسند اكابر الكرام ضاعف الله قدره بان قبول القسمة لو ساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لادم ذلك اذ لو امتنع الانفكاك عليه لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الاوهام الاختراعية ولم يكن فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المفارقات الذوات ولا شك ان فرض الانقسام الوهمي من المعاني الانتزاعية وخصوصاً اذا كان منشاؤه اختلاف عرضين **بحث وكشف** هذا منقوض بالزمان فانه عندهم متصل قابل للقسمة الوهمية غير قابل للقسمة الانفصالية وايضاً توهم القسمة وان سلم كونه مساوقاً لتجويز وقوعها في الخارج لكن تجويز العقل وقوع امر لا يستلزم امكانه الذاتي فضلاً عن الاستعدادي اذ ربما جوز العقل شيئاً في بادي النظر ثم اذا قام البرهان ظهر خلافه ثم اذا لم يكن ممتداً قابلاً للانفكاك الخارجي لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه كتوهم القسمة في المجرد لظهور الفرق بينهما بان هذا ممتد وذلك خارج عن جنس الامتداد وما لا امتداد ولا وضع له يكون تقدير القسمة فيه اختراعاً محضاً من العقل ثم ان لابطال هذا المطلب دليلين آخرين احدهما وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام كما يدل عليه التجربة في القارورة الضيقة الرأس المجذوبة الماء بعد المص والصباحة في النار بعد السد مع كون الخلاء محالاً وثانيهما ان كلاً من الاجسام تلك لو كان بسيطاً ذا طبيعة واحدة كانت كرية الاشكال لما سيجي فيحصل بينهما فرج خالية والخلاء محال وان كان مركباً من اجسام مختلفة الطبائع لم يكن متصلاً واحداً هف **الفن الثاني في البحث عن حال الهيولى مهيتها وحقيقتها وفيه فصول فصل في الاشارة الى مهية الهيولى من جهة مفهوم الاسم واثبات وجودها** وتحقيق انيتها بحسب ما يتكلم احد انه اقل تمييز ان في الاجسام شيئاً يتوارد عليه الصور والهيئات ولها حيرة يختلف عليها الاستحالات والانقلابات ولا يحتاج الجمهور الى اثبات وجود امر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم اعني المادة القابلة لوجود هذه الحوادث واللواحق وزوالها فان كل من له استيها المخاطبة عليه بعلم ويعتقد يقيناً بالفكر او الحدس ان التراب يصير نطفة والنطفة تصير جسد انسان او حيوان والبذر يصير شجراً والشجر يصير رماداً او فحماً واذا قيل انه خلق من الماء بشراً ومن الطين حيواناً لا يخ اما ان يفهم من هذا القول ان النطفة باقية نطفة والطين طيناً ومع هذا فهو بشر وحيوان حتى يكون في حالة واحدة نطفة وجسد انسان او طيناً وحيواناً واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلاً وكذا الطين ثم حدث حيوان او انسان نعم ما خلق الانسان من نطفة ولا الحيوان من طين بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء آخر حصل جديد بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئة النطفية او الطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسانية او صورة حيوانية والقسمان الاولان باطلان عند الكافة وليسا مما يعتقده العامة ولذلك كل من زرع بذراً او نبت شيء منه او تزوج ليكون له ولد يفرق بين ولده وغيره بانه من مائه ويحكم على الزرع بانه من بذره وعلى الفرخ بانه من بيضه اولا ترى انه لا يحصل في التوالد من البر غير البر ومن الشعير غير الشعير ولا في التوليد من الانسان غير الانسان ومن الفرس غير الفرس ومن الحمار غير الحمار ومن المزدوج من القسمين غير المزدوج من صفات كل منهما ثم ان جحد جاحد وعانده معاند لا يلتفت اليه

العاقل الفطن بل يكفيه مجرد الحدس الانساني ومثل هذا الانسان يكذب نفسه في احكام كثيرة الا انه لا يستحيي عن نفسه ومن لا يستحيي عن نفسه لا يستحيي عن الله لانه اقرب اليه من نفسه فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لاحد بل وقع الاتفاق من العقلاء مع افتراقهم في الآراء على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والهيئات الا انها عند الاشراقيين ومن تبعهم نفس الذي هو امر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث جوهريته تسمى جسماً ومن حيث اضافته وقبوله للصور والمقادير تسمى مادة وعند المشائين ومن يحذو حذوهم جوهر بسيط يتقوم بجوهر آخر يحل فيه يسمى صورة يتحصل من تركيبهما جوهر وحداني الحقيقة قابل للمقادير والاعراض والصور اللاحقة وهو الجسم فالجسم عندهم مركب في حقيقته من الهيولى ومن الاتصال القابل للابعاد الثلثة وعند اصحاب ذي مقراطيس اجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل وعند قوم آخرين من المتكلمين على تشعبهم وتكثرهم هو الجواهر الفردة التي يتقوم بها التأليف فيحصل الجسم والتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يتقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولى نعم من زعم ان الامتداد الجسماني عرض في المادة والجسم مركب من الهيولى والاتصال العرضي يكون مذهبهم اشبه بمذهبهم من مذهب المشائين ويبقى الفرق بينهما بان تقوم جوهرية المحل في الوجود يكون عند هؤلاء بما يسمى صورة وعند هؤلاء بذاته مع اتفاقهم على تقوم الجوهر المركب بالعرض القائم بالجزء الآخر منه بحسب المهية ويكون المحل شخصاً واحداً عنده واشخاصاً متعددة عندهم ونسبة مذهب المتكلمين الى هذا المذهب كنسبة مذهب ذي مقراطيس الى مذهب الاشراقيين لان هذين مشتركان في عدم جسمية الهيولى مع جوهريتها وقبولها للانقسام ومفترقان في فعلية الانقسام وعدمها وذانك مشتركان في جسميتها ومفترقان في كون الانقسام جميعها حاصلة بالفعل او بالقوة والهيولى عند المشائين استعداد محض وعند غيرهم ذات وجهين قوة من وجه وفعل من وجه وستعلم ان جوهرية الهيولى لا ترجح كونها امراً بالفعل محصلاً فان قلت المذكور في كتب المعتزلة ان مبادي الاجسام عند النظام واصحابه هي الوان وطعوم وروائح ونحو ذلك من الاعراض فلم يكن هيولى الاجسام عند المتكلمين كافة جوهراً قلت نعم الا ان هذه الامور عندهم جواهر لا اعراض وتقرير هذا المذهب على ما سودنا ان مثل الوهميات والعقليات كالاكوان والآلام والآراء والاعتقادات والآلام واللذات وما اشبهها كلها اعراض لا دخل لها عندهم في حقيقة الجسم قطعاً واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فهي عند النظام ومن تبعه جواهر بل اجسام حتى صرح كما هو المنقول عنه بان كلاً من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صار الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو شيء واحد والحيوان كل من جنس واحد وعند الجمهور كل هذه الامور اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو مجموع من تلك الاعراض وعند الآخرين جواهر مجتمعة تحلها تلك الاعراض وقد وجد قريباً من زماننا هذا شخص من المشتغلين بالبحث كان مصراً على ان الماء رطوبة متراكمة وان الارض يبوسة متراكمة وهكذا سائر العناصر وهذا اشنع مما نسب الى النظام وما وقع في بعض الكتب كالمواقف وغيره من ان الجسم عنده مجموع اعراض مجتمعة خلافاً للنظام والنجار ليس على ما ينبغي والصواب ان يذكر مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب وربما يوجه كلام المواقف بان الكلام فيما موجب اتفاقاً والنظام يجعله مجموع اعراض في تسميتها جواهر بل اجساماً فهو يوافق النجار ويخالف القوم في المعنى الا ان الاحتجاج عليهما بان العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به ولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام متخالفة فلا يكون جواهر لا يلائم هذا التوجيه ولا ينطبق على رأي النظام حيث زعم ان كلاً من تلك الامور كالسواد مثلاً جسم مؤلف من جواهر متماثلة في انفسها قائمة بذواتها وان لم تكن متماثلة لجواهر الاخر كالحلاوة او الحرارة مثلاً وبهذا يظهر ايضاً ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لغيره واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فيدل على ابتنائه على مذهب المتكلمين حتى لو قصد الالزام ثم المرام بل الادل لنا لا لاجسام بما هي اجسام متماثلة عند الحكماء والمتكلمين لان ذلك مناط اثبات الصورة النوعية عندهم واثبات الفاعل المختار عند هؤلاء والقائل بالاختلاف انما هو النظام وما اتفق ما في كلام صاحب المواقف تاييداً لمذهب النظام واصلاحاً لفاسده وترويجاً لكاسده ولن يصلح العطار ما افسد الدهر من انه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الاختلاف عائداً اليها

وكانه لم يفرق بين التمايز بحسب المفهوم والتركيب الذهني وبين التماثل في الوجود والتركيب الخارجي وعلى تقدير التركيب العقلي والاتحاد مع الجنس فقد دريت ان المميز الفصلي لا يجب ان يكون مهية مندرجة تحت مقولة عرضية ولا جوهرية فالاجسام اذا اتحدت مع سائر الجواهر في الجوهرية ذهنا وكان الجوهر جنسا لها عقلا فلا بد من امتيازها بفصول يتحد معها في الوجود يكون كل منها جزء عقليا لا اصل لها في الخارج والطعوم والروايح ليست كذلك واما اذا اتحدت الاجسام بعضها مع بعض اتحادا نوعيا او كان كل منها مركبا من الجوهرية والجسمية مع امر آخر على خلاف الحكماء رائي والمتكلمين حتى يكون التركيب خارجيا وحقيقة الامر المشترك جسما كان او جوهرا او وضع نصب من الاعتبار على الوجه الذي اشرنا اليه من تصيير المادة الخارجية جنسا مع كونها متحدة الحقيقة خارجا وعقلا باعتبار فلا يلزم الا دخولها في حقيقة بعض الانواع بما هي انواع كما هو مذهب الاشراقيين من تقوم الاجسام النوعية بالاعراض كما هو مذهب النظام فان مذهبه انها محض الجواهر فكيف يوجه ما ذكره من حقيقة الجسم بما هو جسم ثم العجب كيف ذهل عما هو في توجيه مذهب واصلاحه من الوقوع في ورطة اخرى وهي عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الشيء بانتفاء ما يتقوم به وهو جملة الاعراض لغير الباعراض وقد اشار اليه بقوله ولذلك ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية فلو لم تكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض ويلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض وهو هذا الا انا فصلنا في الكلام

فصل

في الاشارة الى مهية الهيولى عند المحصلين من المشائين قد عرفوا الهيولى بانها الجوهر القابل للصورة وهو بحسب الظاهر منقوض بالنفس لانها جوهر قابل للصور فالاولى ان يقيد الصورة بالحسية ومنهم من قيد التعريف بكونه القابل بحيث لا معول له الا القابلية وفيه خلل لا لما ذكره الشيخ الالهي في المطارحات على ما سنذكره بل لان في النفس جوهرا هيولانيا لا معول له الا القابلية لانه استعداد محض نحو المعقولات الصورية كما سنحققه ولبس بعض النفس لان النفس بما هي نفس صورة كما انه للمادة الجسدانية فلا يكون استعدادا نحو الكمال العقلي لاستحالة ان يكون امر واحد بما هو واحد فعلا وقوة وان كان ذا بالقياس الى شيئين ولا ان يكون صورة لامر ومادة لامر وان كان الامران متغايرين وذلك لان اتصاف الشيء بمتقابلين بالاضافة الى امرين انما يجوز ويصح اذا لم يكن ذلك الشيء حقيقته محض حقيقة احد المتقابلين وفيما نحن فيه كذلك اما الهيولى فانها محض القابلية والاستعداد عند المشائين واما النفوس والصور فانها فعلية في انفسها متعلقة بالقوة والاستعداد مشوبة بها شوب وجودها بوجود الهيولى الخارجة عن ذاتها وعلى ذلك بنا مذهبهم في تركب الجسم المطلق من الهيولى والصورة واما ما اورده الشيخ الالهي في اوائل طبيعيات كتاب المطارحات ان القابلية والاستعداد والقبول ليست امورا جوهرية بل ينبغي ان يحقق القابل في نفسه حقيقة حتى يقبل امرا آخر ويضاف اليه انه قابل لامر آخر وحامل الصور ليس نفس الاستعداد فان الاستعداد هو استعداد الشيء لما في نفسه حقيقة بلى لا يمنع ان يكون الجوهر الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول كما ان النفس تسمى نفسا باعتبار تدبيرها للبدن فيكون هذه الاضافات اجزاء المفهوم الاسم لا الحقيقة الجوهرية ففيه بحث لان نسبة القابلية والاستعداد الى الهيولى كنسبة الفاعلية والايجاد الى الباري تعالى فكما دل البرهان على ان سلسلة التاثير ينتهي الى مؤثر يكون بذاته مؤثرا والاها وليست الهية وتاثيره بصفة زائدة والا لكان مفتقرا في اتصافه بتلك الصفة الى امر يتصل به والى الهية سابقة على هذه الالهية وهو ممتنع لاجزائه الى لزوم الدور او التسلسل الباطلين بالذات كما ستحقق في مقامه فكذلك سلسلة الحاجة والافتقار والاستعداد ينتهي الى شيء ذاته محض الفاقة والافتقار وكما ان معنى عينية الصفات في الموجود الاول جل اسمه ليس ان المفهومات الاضافية التي لا وجود لها الا في العقل هي عين ذات الشيء الذي هو صرف الوجود المجهول الكنه بل معنى ذلك كونه بذاته مصداقا لحكاية تلك الصفات ومنشأ لانتزاعها عقلا كما انه منبع لوجودات الاشياء خارجا فكذلك حكم عينية الاستعداد للهيولى فانها عبارة عن جهة نقص الاشياء وقصورها في الوجود العيني كما ان الامكان الذاتي عبارة عن جهة نقص الذوات وقصورات المهيات بحسب نفس مهياتها في مرتبة الذات والمهية ولا يذهب على احد ان كون الشيء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لا يجعله من مقولة المضاف لان المتضايفين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الآخر وليس كذلك حال الوجودات العينية اذ لا يمكن تعقلها مستقلا والانفكاك عن الآخر والا لكان جميع الموجودات داخلة تحت جنس المضاف وليس كذلك بيان ذلك ان الجاعل بنفس ذاته جاعل والمجعول بنفس جوهره مفاض وبالجعل البسيط مجعول فالباري بنفس حقيقته المقدسة فياض للاشياء ومع ذلك تعالى

عن ان يكو

عن ان يكون واقعة تحت جنس مضاف او نوع تحت جنس المضاف الذي هو اضعف الاعراض واما النفس في نفسيتها فان كانت جوهرها متعلقة الوجود بغيرها تعلقا شوقيا تدبيريا او طوليا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقة بغيرها بالذات وان كان نحو العلاقة مختلفا وان كانت النفسية جائزة الزوال والانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهيولى بغيرها قياس بلا جامع واما قوله قدس سره بعد ذلك ولا يجوز ان يبقى الامر الجوهري حقيقة نفسه متقومة بالقوة والاستعداد اذ هو نفس الاستعداد فان جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح ان يكون عرضا والا لم يكن الشيء جوهرا محضا بل المجموع جوهر وعرض فالجواب ان كثيرا ما يعبر عن حقائق الفصول الذاتية بلوازمها العرضية كما مر ذكره غير مرة وهذا من باب تعريف القوى بافاعيلها الذاتية فالقوة الفاعلة تعرف بفعلها الخاص والقوة الانفعالية تعرف بانفعالها والحق ان تعريف العقل بادراك المعقولات وتعريف القوة الحيوانية بالاحساس والتحريك والقوة النباتية بالتغذية والتنمية كلها مما اقيمت مقام حدودها وان كانت المذكورات بظواهر مفهوماتها اعراضا نسبية لكن الفصول الحقيقية هي ما يعبر عنها بهذه الامور التي هي علاماتها ولوازمها اذ لا يمكن الحكاية عنها الا بهذه اللوازم فكذلك الحال في الهيولى وسائر القوى الانفعالية من حيث انها انفعالية والحق ان انحاء الوجودات البسيطة لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم او بالمشاهدة الاشراقية وان ذا الحد المنطقي المركب من الجنس والفصل ليس الا المهية الكلية النوعية وربما يكون الوجود نحوا بسيطا والمهية اللازمة له مركبا احدهما من جزئين كل منهما داخل في المهية خارج عن ذلك الوجود الا انها مجرد حكاية عن حقيقة ذلك الوجود لازمة له بحسب حاق مرتبته فقط الا ان الحد كربما عند الاشارة اليه فيقع لها حد ذلك الوجود اضطرارا مع ان الوجود مما لا حد له وقد حقق الشيخ هذا في الحكمة المشرقية وقريب منه ما اورده شرف الله نفسه في كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك الاشكال حيث قال وههنا سؤال وهو انه ان كان فصل الهيولى هو الامكان والهيولى جوهر وفصول الجواهر جواهر فيجب ان يكون الامكان جوهرا وقد ابطل هذا وان لم يكن الامكان فصله ولا انه لا نعم في كان قبل الامكان ممكنا الا انها لا تنفك عن الامكان والجواب عن هذا ان فصل الهيولى لا يعرف لان الهيولى من حيث هي هيولى مجردة ليس ممكنا ولا غير ممكن بل يلزمه الامكان معناه انه اذا عقلت عقل معها الامكان فلا ينفك عنه انتهى كلامه وهو كما يظهر عند التعمق عين ما ذكرناه اذ غرضه ان الهيولى لكونها جوهرا بسيطا وفصول البسائط الوجودية يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها المنتزعة عن حاق حقيقتها عندما يتصور في الذهن ولم يجب التقدير والهيولى ليست حقيقتها الا قوة الحقائق وامكانها الاستعدادي كما يدل عليه برهان وجودها فهذا الامكان تمام ذاتها وكمال حقيقتها من حيث هي قوة الصور الجوهرية كما ان الحركة كمال ما بالقوة من الاوضاع العرضية من حيث هو بالقوة فيها واما ما اعترض به الشيخ المقتول والاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له كيف وقد قيل ان الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصوله فاذا كانت الهيولى هي الاستعداد او جزؤها الاستعداد للصورة فلا يبقى مع الصورة وكلامنا في حامل الصورة فجوابه ان وحدة الهيولى كما يستحق وحدة مبهمة لان لها في ذاتها استعدادا كافة الصور والاعراض وكلما خرج منها الى الفعل بطل ما بحسبه من الاستعداد فلم يكن الهيولى استعدادا له بل لغيرها ولهذا قيل ان وحدة الهيولى جنسية ليست شخصية واولوا كلام من قال من الحكماء ان هيولى عالم العناصر واحدة بالتشخص بان غرضه ان الهيولى لما تشخص حصل لها من الهيئة الفائضة من الصور والاعراض جملة ولا شك في ان مجموع الجواهر والاعراض متشخص واحد وتحقيق ذلك ان للهيولى في ذاتها لكونها امرا عقليا وحدة كوحدة عارضة للمعقول المشترك بين حقائق المتكثرة النوعية في الذهن متشخصة بتشخص العقل فحال الهيولى في وحدتها التشخص العقلي كحال الا في وحدتها الذهني الاشتراكي وكثيرا ما يصرح الشيخ وتلامذته بان الجنس الذي للمركبات استعداد لوجود الفصول ومع ذلك اتصافه ببعض الفصول لا يبطل استعداده لسائر الفصول وذلك لان وحدته مبهمة جامع التكثر كما ان تشخصه لا يابى العموم والاشتراك فكذلك حكم الهيولى في كونها استعدادا فانها ليست استعدادا واحدا بل في كل مرتبة يقترن بصورة تصير مستعدة لصورة اخرى وايضا الحكماء فرقوا بين القوة والاستعداد بوجوه ثلاثة ذكرها الشيخ الرئيس في بعض رسائله وذلك لان القوة يكون على الضدين بالسوية فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح ومنهم من هو مستعد للحزن وكذلك الحكم في الغضب والخوف وسائر الانفعالات ولان القوة ما تكون بعيدة والاستعداد يكون قريبا والقوة يتفاوت شدة

وضعفا والاستعداد لا يكون الا واحدا هو القوة الشديدة وبالجملة الاستعداد استكمال للقوة بالقياس الى احد المتقابلين في
الاول هي بالقوة كل شيء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه الى زواله وبعض ما فيها لا يعوق عن بعض آخر لكنه
يحتاج الى ضميمة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هي قوة بعيدة واما القوة القريبة فهي التي لا يحتاج الى ان يقارنها قوة
فاعلية قبل القوة الفاعلية التي ينفعل عنها فالنطفة مثلا ليست بالقوة بل يحتاج الى ان يلقاها او لا قوة فاعلية ثم ناشرة ثم
ناحية ثم بعد ذلك ينتهي الى ان ينفعل من ملاقاة القوة الفاعلية المقارنة فيصير مصباحا فظهر ان الهيولى ليست استعدادا
واحدا لصورة واحدة حتى يبطل ذاتها بوجود تلك الصورة بل هي قوة مطلقة لجميع الصور وليست في ذاتها واحدة بالعدد بل
وليست ايضا جوهرا مستقلا في الوجود حتى يكون وحدتها وحدة معينة بل هي في وجودها تابعة لوجود صورة ما مطلقة تجعل
طبيعتها المطلقة محصلا واحدا بالعدد مستقلا في الوجود وبقيتها مقيم عقلي متحض وان اردت ايضاح ذلك فانظر الى حال
البدن كيف يحفظه قوة مستمرة للهيئات والصور المتبدلة للاعضاء وغيرها واستعداداتها المتعاقبة فلم يزل يلزم مادة
في هذه النشأة نفس وتحفظه قوة مستمرة نحو الاستكمال طورا بعد طور وحالا بعد حال بحيث يتبدل في جميع الصور التي للاعضاء
والامشاج ومع ذلك محفوظ الوحدة الشخصية للصور المطلقة وللاستعداد المطلق بنفس شخصية باقية من اول العمر
الى آخر الاجل فقس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصية ووحدة الهيولى التي هي قوة محضة مستمرة الى آخر الدهر
مع تبدل الصور وتعدد الاستعدادات وسيجيء فضل ايضاح في مباحث النفس ان شاء الله تعالى ومن هنا ينظهر خطأ
جماعة من المتأخرين كالعلامة الخفري وغيره زعموا ان الهيولى شخص واحد يتوارد عليه الصور والهيئات ومثلوها بالبحر والصور
بالامواج ولو عكسوا الامر لكان يشبه ان يكون اولى فان وجود الهيولى تابعة لوجود الصورة فكيف يكون المتبوع متعددا والتابع
بما هو تابع واحدا شخصيا وقد برهن على ان ما بالفعل مطلقا متقدم على ما بالقوة واما القوة الجزئية فهي متقدمة على الفعل
الذي هي قوة عليه وكل قوة تابعة لفعل متقدم وهي امكان لفعل يتقدم عليه وايضا فالقوة الرجولية تابعة للصورة
الطفولية مقترنة بها والقوة على الطفولية تابعة للصورة المنوية والقوة عليها تابعة لصورة الدموية والقوة عليها تابعة
لصورة الغذاء وهكذا متعاقبة الى ما يقارن صور البسائط ثم يعود الى صور المركبات تارة اخرى بغير واسطة او بواسطة
ترددها من بسيط الى بسيط حتى ينتهي الى المركب فلا يزال الاستعدادات تابعة للصور بوجه والصور تابعة للاستعدادات
بوجه آخر كالمد والجزر للبحر والطلوع والغروب للفلكيات والقبض والبسط للصور واما النقض على التعريف الذي ذكرناه
للهيولى اي الجوهر القابل للصور الحسية بان من الصور الجسمانية ما ليست محسوسة سيما صور الافلاك فانها غير محسوسة فالجواب
ان المراد منها ما يقبل الاشارة الحسية وان لم يكن امرا مدركا باحد الحواس الظاهرة واطلاق الحسي على ما يقابل العقلي
شائع كثير ولا حاجة الى ان يورد في تعريف الهيولى بدل الحسية الجسمانية فيقول الهيولى جوهر قابل للصور الجسمانية ثم تعرف الجسم
بانه جوهر من شأنه ان يقصد بالاشارة الحسية او يمكن فيه فرض ثلث متقاطعات على التقاطع العمودي كما مر

فصل

في اثبات الجوهر الهيولاني لما بطل المذاهب القائلة بانفصال الجسم الى اجزاء لا تقبل القسمة المقدارية اصلا جوهرية كانت
كما عليه المتكلمون تبعا لعبارات بعض من تقدم عهده عهد افلاطون وارسطو من الفلاسفة قبل نضج الحكمة وتمامها او
عرضية كما عليه النظام والضرار والنجار او لا تقبل الفكية فقط دون غيرها كما رآه بعض آخر مثل ذيمقراطيس واصحابه تبين
ان حقيقة الجسم غير خارجة عن اتصاله متصل في نفسه كما هو عند الحس قابلا للانفصال وليس انفصاله لورود اتصاله بتباعد
الاجزاء وتجاورها بل زوال الوحدة وحدوث الانفصال او زوال الانفصال وحدوث الاتصال وبالجملة مثل هذه الحقيقة
لا بد ان يكون وحدتها الشخصية هي نحو اتصالها ومتصليتها كما ان وحدة العدد وشخصيتها ليست الا انفصالها وتعددها
وكما ان بطلان كثرة العدد يبطل هويتها الانفصالية فبطلان وحدة الاتصال في الجسم يبطل هويته الاتصالية فاذا
تحقق للجسم اتصال وتحقق قبوله الانفصال وتحقق ان القابل وما يلزم يجب بقاء وجوده مع المقبول والاتصال نفسه لا يبقى مع
الانفصال لما علمت ان الوحدة مقابلة للكثرة فلو لم يكن في الجسم شيء يقبل الانفصال لكان اما ان يقبل الانفصال مقابله
ضده او عدمه واما ان يكون الفصل اعداما للهويتين الاتصالية بالتمام وايجادا لهويتين اتصاليتين لا آخرتين من كتم

العدم

العدم من غير رباط يحفظ الذات بين هاتين وتلك وكذا عند التحام الهويتين متصلا واحدا اذا لم يكن قابل غير الاتصال يقبل الاتصال
يلزم ان يقبل الشيء نفسه او يكون الوصل اعداما للهويتين وايجادا لهوية واحدة من غير جامع بين هذه وبين تينك والاولان
باطلان بالضرورة وكذا الثانيان للفرق الضروري بين الفصل وبين اعدام جسم بكليته واحداث جسمين آخرين وكذا بين الوصل
واعدام جسمين واحداث جسم ثالث كماء الجرة يجعل في الكيزان او ماء الكيزان يجعل في الجرة فذلك الامر الباقي في الحالين هو
المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه هوية اتصالية ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليها مع بقائها بحالها ولا
هوية انفصالية كالوحدات الجوهرية او غير الجوهرية ليمتنع طريان الوحدة والاتصال عليه بل وحدتها واتصالها بحلول الصورة
الاتصالية فيها وكثرتها وانفصالها بطريان الانفصال عليها ثم اذا ظهر لك ان ادنى مراتب الوجودية بالفعل هو الموجود في
الاتصال والانفصال الذين لا جامعية لشيء منها بالقياس الى نفسه ولجزء ذاته وان الوجود الانفصالي لما كان نازلا وبهما يشبه في
المخة والقصور فلم ينل من منبع الوجود الا مرتبة ازلية من ان يتصف بالجوهرية من دون حامل يحمل ذاته حسبما برهن على استحالة تجوهر
الافراد الانفصالية وبطل كون المتصلات والاحاد الوضعية موجودا مستقلا والموجود من الوجود العددي ليس الا عرضا قائما
بغيره وانما المتألف من الوحدات لا يستحق الا نحوا عرضيا من الوجود وكذا الغير القادر من المقادير لا يتبع الا الوجود العرضي كما
تحقق فظهر ان لا ادون منزلة من الجواهر الصورية الا الهوية الاتصالية الجسمية ولا شك ان مادة التي وجودها انقص
من ذلك التي كيف نسبتها الى نسبة التي الى التمام وقد فرغنا من تحقيق هذا في مباحث العلل الاربع فما ظنك بما يكون
مادة يكون صورتها اضعف الصور هل الا قابل محض لا حظ لها من الفعلية فمثل هذه المادة يجب ان يكون حقيقتها قوة متقومة
بفعل ما اي فعلية كانت ومادة محصلة متعينة ما اي تعين كان حتى انها تتقوم مهيتها بالفصل كما تتقوم بالوصل وتتقوم
بالكثرة كما تتقوم بالوحدة وتبقى مع الفساد كما تبقى مع الكون وتقبل الخير كما تقبل الشر وانما يحصل الاستمرار والبقاء لانها
لازمة لمطلق الصور المحفوظ نوعيتها بتعاقب الاشخاص بابقاء مقيم قدسي يديم بعنايته عالم الاجسام وصورها وتوابعها
اللازمة ويحفظ انواعها بتوارد افرادها ويبقي وجوداتها وخيراتها ويجبر نقصاناتها وشرورها وآفاتها ونقائصها بتعقيب
امثالها واشباهها

ابحاث وتحقيقات

في الصاحب البصائر وهو ابن سهلان الساوجي معترضا على الحجة
المذكورة ان الانفصال عدمي والعدمي لا يحتاج الى قابل والا لكان في العدم قوابل موجودة غير متناهية قبل وجود
الاشياء ودفعه بان الانفصال ان كان عبارة عن حدوث هويتين اتصاليتين فذلك وان كان عبارة عن عدم الاتصال
فليس كل عدم الاتصال انفصالا حتى يكون العقل منفصلا والنقطة منفصلة بل لا بد مع ذلك من اضافة الى محل يبقى معه
ولا استعداد ما يقابله فكما ان البصر يضاف الى محل وعضو يتصور بصورة المرئي ويقبل قوة بها يدرك الالوان فكذلك
العمى الذي هو بطلان تلك القوة عن العضو القابل نوعا او شخصا وكما لا يقبل السواد البياض بل محله كذلك لا يقبل البصر
العمى بل محله فعلى هذا القياس لا يقبل الاتصال الانفصال بل محله وقد علمت ان قابل الاتصال لكونه محض القابلية
يكفيه اي جهة ثبت بها لورود الاشياء عليه لغاية غريبة في ذاته عن الصورة فنسبته الى الاتصال والعدد والرتم عوده
كنسبة واحدة فيقبل العود ثم العود بخلاف غيرها من القوابل التي لصورها بصورها المقومة اياها الموجبة لاستعداد ما
وقبولها لما يحتاج الى مزيد تاثير من مؤثر قوي لينفعل به وينتقل من احد المتقابلين الى الآخر بل ربما ينفعل من احد الطرفين بحيث
يبطل استعداده لغيره او للطرف الآخر كالمصور بصورة تمامية لا اتم منها وكالمصور بصورة فلكية او كوكبية لا ضد لها
ولا ند ولا فساد يعتريها الا على نحو افناء المطلق كما هو عند اشراق الملة والحكمة فليس حال الهيولى الاولى من هذه الجهة
بالقياس الى الوصل والفصل الا حال العين بالقياس الى البصر والعمى وحال الانسان بالقياس الى العلم والجهل

بحث آخر

قالوا سلمنا ان الانفصال يحتاج الى قابل ولكن قابله نفس الجسم وهو الهيولى الاولى لا غير وجوابه انا نبهنا على ان الاتصال
المقوم للجسم ليس مما يتبدل عليه كالتعا الشمعة وامتداداتها فانها اعراض لا يخل تبدلها بحقيقة الجسمية بل بكميتها
التعليمية واما الاتصال المقوم للجسمية فبزواله يزول جسم كان اولا حتى يقبل الانفصال فالقابل له معنى مباين للجسمية
فثبت ان الاتصال ليس نفسه هو الجسم وتوضيحه على نمط ثاني الاشكال ان الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال بنفسه قابلا

بالانفصال فليس الجسم من الاتصال ببعضه وفي قوة هذا الكلام ان الجسم لا يعقل الا بالاتصال وكل ما هو كذلك فليس الاتصال خارجا
عن حقيقته فظهر من هذا القول ان الاتصال غير خارج عن حقيقة الجسم ومن القول القياسي انه ليس كل حقيقة فكل ما ليس
خارجا عن حقيقة شيء ولا كل حقيقة فهو جزؤه فالاتصال يكون جزء الجسم فاذا ثبت هذا لزم ان يكون الهيولى غير الجسم نفسه
فبطل ان يكون القابل للانفصال نفس الجسم او جزؤه فله جزء آخر غير الاتصال فتركب حقيقة الجسم من الاتصال وما يقبله فيكون
الاتصال الصورة جوهرية وهذا هو المرام من بحث آخر ان بناء الحجة المذكورة على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال
الذي هو بمعنى الممتد الجوهري ونحن لا نم في الجسم الا الاتصال الذي قيل انه من فصول الكم وما سواه ممنوع اذ المقدار الذي ثبت من
الجواهر الفردة ليس لاجوهر اشار انه الاتصال والامتداد وقبول الابعاد واما ان الامتداد نفس حقيقة الجسم او جزؤه فلم يثبت
وما قيل من انك اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فان الشمعة المستدلة الاشكال
لا تخلو عن تفرق واتصال وتوصل بعد افتراق فالمطولة اذا جعلت مستديرة تجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت
مستطيلة يتفرق فيها اجزاء كانت متصلة فاتصال واحد مستمر مع تفرق الاتصال وتنوع الامتدادات غير صحيح وتوجه
آخر ان الاتصال الذي يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال الانفصال لا شك في عرضيته فان الجسم عند توارد الانفصال
والاتصال عليه باق بهويته ونوعه لا يتغير فيه جواب ما هو عن شيء فهو عرض فالاتصال الذي يبطله الانفصال عرض ونحو
آخر انكم اثبتم في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث هو
الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم
من حديث تبدل الاشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع فهذه وجوه ثلثة يشترك جميعها في نفي الامتداد الجوهري عن
الجسم فهي في الحقيقة ترجع الى انكار الصورة لا انكار الهيولى وقد تران صاحب التلويحات ذهب الى ان حقيقة الجسم مركب من جوهر
قابل وامتداد عرضي هو نفس المقدار المسمى بالجسم التعليمي بناء على تجويزه تقوم الجوهر الجسماني من جوهر وعرض قائم به ولكن يجاب عن
الاشكال الاول من قبل المشائين اما عن الاول فان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد الثلثة على نعت الاتصال ولهذا
حدوه بها ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما سبق من العبارة المنقولة عن الشيخ في الحكمة الفارسية وحاصلها ان
نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم تكن متصلة واحدة في حد جوهرها بل كان اتصالها من قبيل العارض لكانت بحسب
وجود ذاتها اما متألفة من الجواهر الافراد متناهية او غير متناهية او يكون من قبيل المجردات عن الاحياز والابعاد والجهات ثم يعرض
الاتصال وقابلية الانفصال او لحوقها التعلق بالابعاد والجهات وكلا الشقين باطل فبقي ان يكون الجسم متصلا في حد حقيقته وذاته
فقابلية الجسم للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا باتصال ثابت له في حد نفسه وما ثبت للجوهر في حد نفسه يكون اما تمام ذاته او جزء
وجزء الجوهر جوهر فيكون الاتصال جوهرا وللقائل ان يقول ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان تقوم الجوهر بالعرض ممتنع ولم يقم برهان
بعد على استحالة تقومه بعرض هو احد جزئيه القائم بجوهر هو جزؤه الآخر كالجسم عند القائلين بتركبه عن الهيولى وعن امتداد عرضي يقوم
بها فذلك الامتداد وان كان معتبرا في حقيقة الجسم عندهم لكنه من البين انه لا يوجب جري الكلام الى جزئية الجوهري فلزم ان يكون ممتدا
في حد نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد له لا نقول هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهيولى التي اثبتم فان الهيولى عندكم
متصلة بالاتصال يرد عليها من قبل الصورة فهي في حد ذاتها غير متصلة ولا منفصلة واما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا واحدا
يلزم ان يكون اجزاء لا تتجزى كما يستفاد من عبارة الشيخ في الحكمة العلائية او التجرد له عن الاحياز والامكنة فهو ايضا ممنوع لورود
والجواب عن الموضعين ان عدم اتصال الشيء في نفسه لا يوجب له التركب من المنفصلات الافرادية ولا يستلزم فيه التجرد له عن
الاحياز والامكنة في الواقع بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبة ذاته بذاته وانما يلزم ذلك لو وجب خلو الشيء عن الاتصال والمقادير و
الابعاد خلوه عنها بحسب الواقع ولكن كان بل القابل للاتصال لا ينفك عن لزوم اتصال ما وانفصال ما بل هو في الواقع لامتناع تجرده
عنه فقد ظهر ان قابلية الابعاد لا يوجب ان يكون القابل متصلا في حد نفسه هذا الكتاب يجيب عن ذلك بان هذا الذي ذكرتم من كون
كون الشيء متصلا في نفس الامر غير متصل في مرتبة الذات ولا منفصل ولا متحيز ولا متجزئ انما يصح اذا كان ذلك الشيء مما لا قوام له
بنفسه ولا في مرتبة نفسه بل يكون نفسه مع نفسه بالقوة والامكان ويكون ذاته استعداد لو انفصل متصلا بما يغيره متصلا بالاتصال

منفصلا بانفصاله وهذا مما يوجب الاعتراف بكون الجوهر الذي ليس في نفسه متصلا ولا منفصلا هيولى متقومة بالاتصال واحد
او انفصال متعدد غير مستغنية عما يجعلها متصلة او منفصلة في نفس الامر فيكون الاتصال الجوهر اصوريا يقوم الهيولى بوحدته
عند الاتصال الواحد ويكثر به عند الانفصال المتعدد حتى لا يلزم خلو الهيولى في نفس الامر عن التجسم والتحيز ولا كونها مع قطع النظر
عن الصورة اما جوهرا فردا او امرا مفارقا لكون مرتبة ذاتها على تقدير جوهرية الصورة متأخرة الوجود عن وجود صورة ما
فجوهرية الاتصال الصوري وتقوم الهيولى بها يوجبان ان لا يكون للهيولى مرتبة في الواقع يكون بحسبها عادية عن الاحياز والابعاد
واما لو كانت الهيولى متجوهرة بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال عرضا قائما غير مقوم لها بل مقوما للجسم فقط كما زعمه صاحب التلويحات
فالمحذور لازم لا مدفع له وهذا هو الذي حداهم الى اثبات جوهرية الصورة فقد ثبت بهذا البيان ان الحال قد يكون جوهرا
في نفس الامر ايضا فيما ادعيناه من انه لو لم يكن امتداد جوهري في الوجود لم يكن لشيء من الكميات المتصلة والمقادير القارة وغير
القارة وجود اصلا فكن على بصيرة في هذا الامر واما الجواب عن الاشكال الثاني فبان بقاء جسم واحد بتشخصه عند
تعاقب الاتصال والانفصال عليه غير صحيح بل الصحيح خلافه وبقاؤه بنوعه لا ينافي جوهرية الاتصال قوله كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما
هو فهو عرض كلام مجمل يفتقر الى ما يبينه وتحقيقه ان كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء مع بقائه بحاله التشخصية ولحقيقته
الذاتية وهويته فهو من عوارض حقيقته واما اذا استدل بتبدله التشخص الى تشخص آخر فهذا مما يجوز كونه من الذاتيات والجسم اذا طرء
عليه الانفصال لم يبق هويته التشخصية بحالها بل ينعدم ويحدث بدلها هويتان اخريان الا ترى ان اسم الطبيعة النوعية جوهر
مع توارد اشخاصها وانحفاظ جواب ما هو فيها عند تبادل جزئياتها لا يدل على كون تلك الاشخاص اعراضا نعم ما ذكرناه انما يدل على كون
الاشخاص والمشخصات امورا عرضية للطبيعة فان كل ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو عرضي بمعنى محمول خارجي لا انه عرض بمعنى
المفتقر في تقومه الى الموضوع فرب عرضي لشيء يكون جوهرا في نفسه كما سلف فكل واحد من الاتصالات التشخصية عرضي لماهية الجسم
ومع ذلك الجسم متقوم بطبيعة الاتصال مهيته والهيولى متقومة بها وجودا وهذا شأن الجواهر الصورية كما سيجيء واما الجواب عن
الاشكال الثالث فهو من جهتين الاولى انا لا نسلم ان الامتداد والاتصال طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل قد مر ان هيهنا اشتراكا
لفظيا يطلق تارة على مفهوم جوهري هو كفصل مقوم لماهية الجسم مقسم لجنس الجوهر واخرى على مفهوم عرضي هو مميز له فصل مقسم
لجنس الكم والثاني ان الامتداد وان كان مفهوما واحدا الا انه قد يوجد طبيعة مطلقة من غير تخصص بحد معين ومساحة معينة
وهو بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب التقرر ومحصل للهيولى بحسب الوجود وقد يوجد متخصصا بحد معين ممسوحا مساحة كذا
وكذا متناهية او غير متناهية لو صح عدم التناهي في المتصلات وهو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقة الجسم اذ يتغير ويتغير
تخصصاتها عند تبدل الاشكال على الشمعة مثلا لا يتغير الجسمية المعينة وان تبدل مقدارها المعين لسنا نقول مرتبة
بموجبتها الا انها امر كلي محفوظ عند تبدل خصوصيات ابعاد الشمعة وانما يتغير المساحة بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين
تحقيق الكلام في هذا المرام بحيث لا يزل اقدام الافهام باغاليط الاوهام الموهوسة لعقول الانام يحتاج الى بيان حقيقة الجسم
بمعنى التعليمي بالمعنى الذي هو من عوارض الجسم وكيفية امتيازه عن الاتصال الجوهري الداخل فيها من حيث المقوام اعلم انهم
اختلفوا وتشعبوا الى اقوال فاحدها انه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع بالزوايا القوائم ويكون
اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون في الجسم متصلان احدهما صورة جوهرية والآخر صفة عرضية ويكون احدهما
كالآخر متكمما به واحدهما قابلا للقسمة العقلية الكلية غير متناهية الابعاد والآخر قابلا للقسمة الوهمية الجزئية متعينا في
ابعاده الثلثة ممسوحا بمساحة معينة لكنهما متحدان في الوضع والاشارة الحسية ولا يخفى فساده لورود ثالث الاشكالات عليه
وثانيها انه متصل بالذات ويكون به ممتدية الجسم الطبيعي بالعرض وهذا مردود بما علمت ان الجسم مرتبة جوهرية متصل وفصله
الذي يمتاز به عن الجواهر الغير الجسمانية ليس الا مفهوم قولنا قابل للابعاد الثلثة وعلمت بالبرهان انه لولا الاتصال الجوهري في
الموجودات لما صح لشيء من الاشياء الموجودة صفة الوحدة الاتصالية ولما صدق على شيء حمل المتصل لا بالذات ولا بالعرض
وثالثها انه مجموع امور ثلثة هي الطول والعرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست بمعنى الكثرة موجودة في الجسم
والجسم التعليمي من الموجودات الخارجية بالفعل ورابعها ان في الجسم اتصالا واحدا منسوبا الى الصورة الجسمية بالذات والى

مقدارها التعليمي بالعرض فح اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدده بانبساطه في الجهات فلزم ان لا يكون من مقولة
الكم واما ان يراد به الصورة الجسمية ماخوذة مع التعين المذكور محيثة بالحيثية المذكورة فكان له اتصال بالذات لا باعتبار خارج
عن ذاته بل من جهة اشتمال ذاته على الصورة الجسمية ويشبه ان يكون هذا هو الذي اختاره المحققون ويوافقه كلام الشيخ في الشفا
والتعليقات وكلام تلميذه في التحصيل وتوضيحه ما افاده بعضهم ان ليس في الجسم الا امتداد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد
في الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداداته تعينا في القدر وتحصلا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او مقدارا مخصوصا
فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا وان اعتبر من حيث هو متعين بما هو مقدار ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو
متعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا واورد عليه انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض
هو تعين الامتداد وقد اجيب عنه بما حاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل
اصلا لكن المركب من معنى الجوهر عند مثبتي الهيولى حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض يجوز ان يصدق عليه تعريف
العرض فيكون عرضا اذ لا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة وحيثيتها العرضية مندرج تحت مفهوم العرض فان الهيولى وان لم تكن
بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها في التقوم اليها لكنها بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض يكون موضوعا
لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع وفيه بحث لان الاشكال ههنا ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض
ام لا بل العمدة في الاشكال ان افراد المقولات ليس بعضها داخلا في بعض وههنا يلزم ان يكون ماهية واحدة مركبة من مقولتي
الجوهر ومقولة الكم فلم يكن واحدا نوعيا له حد حقيقي بل امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية **مخلص عرشي** الحق ان معنى
الجسم التعليمي التي الممتد المتعين الامتداد بحيث يمسح بكذا وكذا الذراع مساحة حاصلة من تكرار مكعب واحد او ما في حكمه وليس كون
الممتد جوهرا داخلا في هذا المفهوم اصلا كما ليس داخلا في شيء من المشتقات كونها جوهرا او عرضا من حيث مفهوماتها وانه
تكون في الوجود منفكا عن احدى الخصوصيتين فهذا الامتداد الذي هو في الجسم اذا اخذ على الاطلاق يكون مقوما للجسم ومحصلا
للهيولى واذا اخذ متقدرا متعينا في جهاته وقطع النظر عن كونها جزء للجسم او صورة للهيولى لان كون الشيء جزء الشيء او صورة
خارجة عن مفهوم ذاته وكذا كون الشيء صورة لامر قابل يحتاج المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشيء فيصح للعقل ان يعتبره مطلقا عن
هذين الاعتبارين العرضيين فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات ومفهومه بسيط عن اعتبار دخوله
في الجسم وتقويمه للهيولى وليس مركبا عن المعنى الذي هو به مقوم للجسم وعن معنى آخر عرضي ليلزم تركبه عن جوهر وعرض ونظير ذلك
ان الابيض داخل عندهم في مقولة الكيف بالذات كما صرحوا به في مصنفاتهم ولا يكون في الوجود الا جسما ذا بياض وليس هو بمعنى
الذي هو بجسم نوع من الكيفيات المحسوسة مما يدخل فيه الجسمية ولا الجوهرية لا في المفهوم ولا في الوجود بل مفهومه امر مطلق من
الخصوصيات التي هي غير البياض ووجوده ايضا ليس الا وجودا ما ينفعل عنه الحاسة البصرية سواء كان معه جسم
ام لا وليس كون الشيء مفتقرا في وجوده الى مفارقة اسباب مقتضيات وامور معدات ومقدمات في عالم الحركات مما يوجب
ان يكون وجوده من حيث ذاته متقوما بها بل لو جاز ان يكون في الوجود بياض مجرد عن حامل جسماني لكان بياضا وابيض بذاته
كما ان البياض المفتقر في وجوده الى الجسم المركب العنصري بياض وابيض بنفسه لا بذلك الجسم فبياضية البياض وابيضيته ليست
في الجسمية بل وجوده يفتقر الى حامل يحمله لكونه نحوا ضعيفا من الوجود عرضيا فالجسم الذي له البياض قسم من الجسم مطلقا
وداخل في مقولة الجوهر بلا شك واما اذا اسقط عنه خصوصية الجسمية واخذ مجردا الا البياض فهو قسم من اللون داخل في مقولة
الكيف فهكذا قياس كون الجسم التعليمي فان الممتد القابل للابعاد اذا اخذ كونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر واذا اخذ مجردا
امتدادا متعينا في الجهات ممسوحا بابعاد مشتركة في خطي طوله وعرضه وعمقه او بابعاد مشتركة على هيئة المكعب فهو من مقولة
الكم وهكذا في خصوصيات اشكال التعليمية مثل الكرة والمكعب والمخروط والاسطوانة وغيرها فان الكرة بما هي كرة اي
مقدار محاط بنهاية واحدة تفرض في داخله نقطة يتساوى الابعاد الخارجة اليها من تلك النقطة من مقولة الكم وبما هي مستغنية
القوام عن الموضوع مستقلة في الاشارة الحسية فهي من مقولة الجوهر وليس مما يدخل في نوعها الجوهرية ولا في تحصلها الجسمية
الطبيعية كونها متعينة الشكل الكري ولا متعينة الامتداد المساحي وقس عليه سائر الاشكال المجسمة على هذا المنوال وانكر

فهي تأبيدك لدفع هذا الاشكال **بحث آخر** ان الجسم لا يخلو عن اتصال جوهري لكنه هو المقدار لا غير وليس في الجسم متصل
سواه وهو القابل للانفصال الا ما سميتموه مادة ولا يجدي قولكم انه لا يبقى مع الانفصال لان ما يبطله هو الاتصال العارض
لا الاتصال الجوهري وبيانه ان لفظ الاتصال كما قد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا يستدعي ان يكون بين شيئين وهذا
اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال وهو الممتد الجوهري على اصطلاحهم وقد يطلق على المعنى الاضافي المتعارف بين
الجمهور الذي لا يتصورون ان يعقل بين شيئين متصل ومتصل به سواء كانا متعددين في الخارج ثم يحدثا او يتوهم بينهما اتصال
او بتصور للجسم المتصل الواحد اجزاء وهيئة فيحكم عليها انها متصلة بعضها ببعض او يكون في الجسم الواحد اختلاف عرضين
فيحكم ان محل احدهما متصل بمحل الآخر ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي يقابله الانفصال فلا يصلح ان
يكون جزء لامر جوهري محض فللقائل ان يقول الاتصال بالمعنى الاول نفس الجسم وهو نفس المقدار ولا يقابله الانفصال بل هو
يقابل الاتصال بالمعنى الثاني وهما يتعاقبان على الموضوع مع بقائه بعينه في الحالين واما ما يقال ان الممتد معنى ذو امتداد وما له
امتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره فقد مر ان ذلك غير لازم بل الممتد وغيره من المشتقات لا يدخل في مفهومها غير مبدأ
الاشتقاق ولو سلم فيكون هذا من المجازات اللفظية والاطلاقات العرفية على انه لا يبتنى الحقائق العلمية على احكام الالفاظ
او لا ترى انه يقال بعد بعيد وجسم جسيم وخط طويل وليل اليل وغير ذلك من المشتقات التي لا يوجب زيادة ما اشتق منه على
ما يحمل عليه فان قيل تواردت المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف مع بقائه في الحالين يوجب
عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها يجاب بان وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين من فروع وجود الهيولى واثباتهما متوقف
على اثباتها فاذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذي هو تمام حقيقة الجسم فلم يتصور زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود شيء
عليه او انفصال شيء عنه فان زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم ونقصانه نقصانها فيرجع التخلخل و
التكاثف الى تخلل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم وانفصالها عنها واجتماعها لا الحقيقيين اللذين هما حركة جسم واحد
شخصي في المقدار الى حد زايد على ما كان عليه او حد ناقص عنه فانهما غير ثابتين بالبرهان ولما البرهان هو المتبع في الاحكام
العقلية واما اثباتهما بالقارورة المصوصة اذا كبت على الماء او بالقمقمة الصياحة اذا وضعت في النار فهو في غاية
الضعف سيما وقد شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا ايضا الى الحكم بان الماء لم يخرج من الهواء بقدر
ما ياخذ منها حتى يلزم التخلخل وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه قد جرب رشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك
في الهواء الذي هو الطف كثيرا من الدهن فان قيل اشتراك الاجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار
للجسم فيقال لدفعه بما في حكمة الاشراق من قوله اشتراكهما في الجسمية بعينه اشتراكهما في نفس المقدار المشترك بين المقدار الصغير
والكبير واختلافهما في المقادير هو بعينه اختلافهما في خصوصيات الكبر والصغر وكما ان التفاوت بين المقدار الصغير والكبير
ليس بشيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك اذا ابدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقدار
يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير ويرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في نفس ماهية
الشيء على ما هو رأي الالهيين والقدماء من الرواقيين كما مر ذكره مستقصى واما الجواب من قبل المشائين فهو انما يتأتى باحد
امرين احدهما باثبات المغايرة في التحقق بين الاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم وليس بمقداري وبين الاتصال بالمعنى الذي
هو من مقولة الكم وفي اثبات هذه المغايرة طرق احدها ان تعدد طريان الانفصال ينعدم امر جوهري عن الجسم اما تماما او واحد
جزئية وذلك لان الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد له وجود واحد فاذا طرء عليه الانفصال وحصل متصلان احدهما
ساكن في المشرق والآخر متحرك في المغرب احدهما ابيض والآخر اسود مثلا فلا شبهة في ان ذلك الوجود لم يبق بشخصيته بل
انعدم وحدث شخصان آخران لاستحالة كون موجود واحد متحركا وساكنا اسود وابيض والا لزم اجتماع المتقابلين في شخص واحد
لكن البديهة تحكم بثبوت جهة ارتباطية باقية في ذات المتصل الاول وهذين المنفصلين الحادثين وما هو الا ما ادعيناه
وعبرنا بالهيولى واذا ثبت وجود جوهر استعدادي يجامع مع المتصل العظيم والصغير ولا يخلو عن متصل ما على سبيل
البدلية تحقق ان المقوم للمادة ليس الا المتصل مطلقا اي امتداد كان والمقوم للجوهر المحصل لوجوده لا يجب ان يكون نحو

كما سيتضح بيانه انشاء الله وتحقق ان خصوصيات المقادير مما لا مدخل لها في تقويم الهيولى فثبت عرضيتها وقد مر الفرق المحصل الذي
فيما بين طبيعة الامتداد الواحد بالمعنى الذي هو جوهر مقوم للجسم ومفتقر اليها الهيولى وبينها بالمعنى الذي هو كمية خارجة عن ماهية الجسم
مستغنية عنها الهيولى وثانيهما اثبات التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام ولم يرد دلائل كثيرة سوى ما ذكره من حديث اتفاق
الاجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير والحق ان هذا الدليل ضعيف كما ذكره لقوة ما اورده عليه عند الانتصار من تجويز الاختلاف
بين افراد حقيقة واحدة بالكمال والنقص في اصل الحقيقة سيما اذا كانت تلك الحقيقة من الحالات الخارجية الراجعة الى انحاء الوجود
للشيء فان العدد والمقدار ونظائرهما حالات مخصوصة عارضة لهويات الاجسام ووجوداتها والوجود قد مر انه مما يتفاوت ويتميز
بنفس حقيقته من دون انضمام شيء اليه به يحصل التميز والتعين والتفاوت بين افراده واحاده ولكن انكار الحركة في الكم بحسب التزيد
والتنقص والتخلخل والتكاثف الحقيقيين لا يخرج عن مكابرة لكثرة الشهادات ووفور العلامات الدالة على وجود التخلخل ومقابله
مع ملاحظة امتناع الخلاء كما في انكسار القمقمة الصياد ودخول اللحم في المحجمة بعد المص ونظائرهما مادام راسخا مستعدا وعند السالك الامر
بالتجربة او بمجرد العقل عند مشاهدتها باشراق شوارق الوجدان من مشارق العرفان جسما واحدا انه يزيد وينقص مقداره ويستعد
القول الى موضعه **زيادة توضيح لاعادة تهذيب وتنقيح** فقد ظهر مما سبق ان اصحاب المعلم الاول واتباعهم
كالشيخين فارابي وابي علي ومن يقتفي آثارهم يفرقون بين مفهومي الممتد احدهما الصورة الجرمية التي معناها الممتد على الاطلاق
والآخر المقدار المصحح لفرض الحدود المشتركة بين اجزاء المتصل الواحد ومعناه الممتد المتعين الامتداد في الجهات وظهر ايضا ان الاول
مقوم للجسم والآخر عرض فيه وان الامتداد بالمعنى الاول لا يتفاوت بحسبه جسم وجسم وممتد في الجوانب عن ممتد في الجوانب فلا يكون
بسببه شيء من الاجسام صغيرا او كبيرا او لا جزءا او كلا او لا عادا او معدودا او لا ماسحا او ممسوحا ولا مشاركا او مباينا بخلاف
الثاني ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين الموجودين بوجودين وليس كذلك بل لا يكون على رأيهم في الجسم الا ممتد واحد
لكنه اذا اخذ بما هو هو من دون تعين في الامتداد فهو جوهر محض مقوم للجسم ومحصل للمادة واذا اخذ على التعين الامتدادي
المقداري متناهيا كان او غير متناه فهو مقدار عرضي غير مقوم للجسم ولا محصل للمادة ويظهر الفرق بينهما بما مر منا وباثبات التخلخل
والتكاثف في الجسم لا بتبدل اشكال شمعة واحدة فان في موارد التخلخل والتكاثف يتبدل نفس المقدار وههنا يتبدل
عوارضه التي هي مراتب انبساطه وخصوصيات ابعاده الطولية والعرضية والعمقية واما الشيخ المؤيد بالاشراق فهو ممن انكر
الممتد بالمعنى الاول في كتاب حكمة الاشراق محتجا عليه بوجوه ثلثة احدها انه لو تقوم الجسم الموجود في الاعيان بامتداد جوهري
لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جائز ان يكون كليا لان الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان وما لا وجود له في
الاعيان لا يتقوم به الموجود العيني ولا جائز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره فلم يكن فيه
امتداد جوهري وان كان في الجسم امتداد عرضي وآخر جوهري فذلك مح لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف
فيه جواب ما هو ولا يكون بعض جزئياته جوهرا وبعضه عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي وثانيهما انه لو كان
في الجسم امتداد جوهري لكان في كل الجسم وفي جزئه وما في الكل اعظم مما في الجزء فيكون قابلا للتجزية فيكون كما مقداريا وثالثها
انه اذا تخلخل الجسم ان بقي الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار لا شك فليس في كل الجرم المتخلخل الزائد مقدار الصورة الجرمية
وهو محال وان لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو ان صار ازيد فالامتداد الجوهري كم لذاته وهو عرض فالجوهر يكون عرضا
قيل في الجواب عن الوجه الاول بما حاصله انه ان اراد الكلي العقلي اخترنا ان الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا المعنى لعدم
وجود الكلي بهذا المعنى في الخارج وان اراد به الكلي الطبيعي اي ما يصير معروضا للكلية اذا تحقق في العقل اخترنا انه كلي باعتبار
ماهيته وجزئي بتشخص الجسم قوله وان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره قلنا ما ثبت عرضيته انما هو امر عارض هو تعين
امتداده بالانقطاع اما مطلقا او مخصوصا وهذا العرض ليس موافقا للمفهوم الممتد في الماهية ليلزم من عرضيته عرضية
ذلك المفهوم اقول لا يخفى ما في هذا الجواب من الوهن والقصور اما اولا فلانه على مذهب المقدار على ما سبق من مختار المحققين
ليس مجرد تعين الممتد الجوهري بل المتصل القابل للقسمة المقدارية الجزئية والحدود المشتركة المعينة واما ثانيا فلان الحصر
التي على ما حققناه ليس الكلي وجوده الخاص واليه مال كلام بعض المحققين من الحكماء كالمعلم الاول وربما يستفاد من بعض عبارات

الشيخ الرئيس وعند الاخرين من المحصلين اما بذاته كما يراه الشيخ الاشراقي او بارتباطه الى الموجود الحقيقي كما نسب الى اذواق المتألهين
واما باتحاده مع مفهوم الموجود كما ذهب اليه صدر المدققين واما الاعراض اللازمة للشيء المستتبع اياها بحسب هويته الشخصية
فليست بداخلة في افادة التشخص والمتشخصة عند المعتبرين من الفضلاء الذين يعتد بهم وبكلامهم وانما هي لوازم وامارات
للتشخص كما مر سابقا في مبحث التشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج فيجب ان لا يكون مناط جزئيته
الامور العارضة له الا بمعنى كونه من اللوازم والعلامات فاذا صار ذلك الممتد الجوهري جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر
عن العوارض والخارجيات فلو كان تعين المقدار قد ثبت عرضيته فيلزم ان يكون الجوهر عين العرض وان لم يكن ما هو المقدار
بل هو غيره فيعود المحذور الذي ذكره من استلزام ان يكون في الجسم الواحد ممتدان متعينان احدهما جوهر والاخر عرض متباينا
في الوجود وهو خلاف ما تقرر عندهم وايضا اذا تعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن الممتد العرضي فهو اما مساو لهذا او
ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم تقدره بذاته مع محذورات اخرى كاجتماع المثلين والتداخل والتعطل في وجود احدهما كالصورتين
ان يجاب عن الوجه الاول بما حققناه من ان الامتداد الواحد الجرمي له مفهومان مفهوم كونه ممتدا على الاطلاق ومفهوم كونه
خاصا متعينا في الحدود والمسافة فهو بالمعنى الاول مقوم للجسم وبالمعنى الثاني عرضي خارج عنه وكثيرا ما يكون مفهومات متعددة
ينتزع من نحو وجود واحد خاص شخصي بعضها داخل في حقيقة الشيء ذاتي له وبعضها خارج عنه عرضي له كوجود زيد مثلا فانه
بذاته مصداق للانسانية ومصداق لكونه مفهوما وشيئا وممكنا عاما فلا عجب من ان يكون وجود واحد مما يصدق عليه
مفهومان مختلفان بحسب المعنى احدهما مقوم له باعتبار والاخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال الوحداني في اي حد كان
مقوم للجسم ومن حيث ان له صفة الكمية والمقدارية عارض والتعين في القدر غير معنى التشخص وكذا الابهام فيه غير مستلزم
للكلية فان مرتبة معينة من المقدار ربما يوجد في اشخاص كثيرة كل منها يتفق مع الاخر فيها وجسم معين شخصي ربما يتوارد عليه
مراتب متفاوتة في المقدار كما في الحركة الكمية والامتداد الجوهري اي الممتد بنفس ذاته المقوم للجرم العيني الشخصي ان تعين الذي
منهم المقادير التي كل منها عبارة عن متعين مقداري والتعين الذاتي لا ينافي الابهام المقداري وانما الذي ثبت عرضيته ليس الا
المتعين المقداري من حيث كونه كذلك لا من حيث كونه منبسطا في الجهات على اي حد كان من حدود النهايات وليس المتصل الجوهري
المقوم للجسم ممتدا والمتصل المقداري ممتدا آخر غيرها في الوجود بل هما متغايران في المعنى والمفهوم وتغايرهما في المفهوم صار
موجبا لتوهم ان الحكماء ذهبوا الى ان في الجسم الواحد امتدادين جوهريا وعرضيا وجسمين طبيعيا وتعليميا واما الجواب عما ذكره ثانيا
ان الممتد بالمعنى الجوهري ليس بحيث يتحقق له كلية وجزئية وكبر وصغر انما هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذي هو مقدار كيف
والقائلون بجوهرية الامتداد الوحداني اجل شانا من ان يذهلوا عن ان القابل للجزئية والكلية والمساوات وعدمها والعظم
ومقابله ليس الا من مقولة الكم فيكون الممتد الجوهري ذا جزء مقداري او لهذه المسألة واما عن الثالث فليس معنى الحركة في الكم
ولا الازدياد فيه ان يكون للموضوع مقدار معين باق من اول زمان الحركة الى آخره وقد يرد عليه وضم اليه آخر مثله او ازداد
انتقص بل معناها ان يتوارد في آنات زمان الحركة واجزائه الفرضية على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون بتمامه
بدلا عن المقدار الذي كان للموضوع في آن سابق او لاحق فليس في التخلخل مقدار باق من اول الامر الى آخره حتى قيل انه يزيد او ينقص
او يبقى بحاله بل الباقي في الزمان الذي هو زمان حركة التخلخل مثلا هو نفس المادة مع مقدار ما على سبيل التبادل والمسافة هي
خصوصيات هذه المقادير والمبدأ هو مقدار صغير قد بطل بمجرد التلبس بهذه الحركة والمنتهى هو مقدار كبير قد حدث في آخر
آن من الآنات المفروضة لزمان الحركة وكذا القياس في الاشتداد والتضعف من الحركات الكيفية وقد مر تحقيق ذلك ثم العجب
ان هذا العظيم الشأن والبحث الجليل القدر ممن حقق الامر الذي ذكرناه في كتابه المسمى بالمشارع والمطارحات في فصل الفصيل
المعقود لبيان الشدة والضعف فكيف وقع منه هذا المقال المغلط الموجب للاضلال حاشاه عن ان يتوهم في ذلك بحث آخر
معه ثم انه ربما يورد معارضة اوردها بعض المحققين على ما ذكره بانه قد اختار في التلويحات ان الجرم العيني مركب من الجوهر
الذي سماه هيولى ومن الاتصال والامتداد العرضي فقال الامتداد العرضي الذي اختار انه مقوم للجرم العيني اما كلي او جزئي
وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل اما الاول فظاهر واما الثاني فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم

العينى

العمق في الصورتين اللتين ذكرتهما فان كان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبادل وليس في العمق غيره لم يكن الاجسام مقوما للجسم لتبدله مع بقاء الجسمية وان كان للجسم امتداد عمقي باق واخر زائل فذلك ممنوع لانه ليس فيه امتداد ان عرضيا اخر بان فالحاصل عن هذا البحث في تلخيصه جواب عن دليله بما بيناه في الباب ان المعنى الثاني هو جوهر عند الحكماء والاول فيهما فرق دقيق يجب التنبه عليه وهو انه فرق ما بين نحو تركب الشيء كالجسم الطبيعي من مادة وصورة عند المشائين وبين تركبه من موضوع وعرض عند صاحب التلويحات وعند تحقيق هذا الفرق بين نحوي التركب في المذهبين لقائل ان يقول بقاء الجسم العيني المتقوم من جوهرين يتقوم كل منهما بالاخر مع تبدل احدهما الذي هو الاتصال الجوهري غير صحيح عند صاحب الفطرة السليمة بخلاف الجسم العيني المتقوم من جوهر هو في الحقيقة تمام مهيته بما هو جسم وعرض هو من معيناته ومنوعاته فانه مما لا استحالة عند العقل في بقاء مركب بعد بقاء الجزء الجوهري بالعدد وبقاء الجزء لا بالعدد بل بالمعنى والنوعية بورود الامثال المتبادلة وذلك لانحفاظ وحدته الشخصية العددية باستمرار وحدة احد جزئيه بعينه فما ذكره هذا المعارض المحقق لا يصلح للمعارضة لوجود الفارق المذكور وليس ايضا لقائل ان يقول ان هذا العظيم النحرير قد اعترف بوجود الامتداد الجوهري في حكمة الاشراق فكيف ينافي له الاستدلال على نفيه لانا نقول ذلك الامتداد معنى اخر مقداري عند الحكماء وهو غير الامتداد المقوم للجسم عندهم الا ان هذا المقدار عرض عندهم وجوهر عنده وقد مر مرارا ان للممتد معنيين احدهما صورة مقومة للجسمية عند المشائين والاخر عرض خارج عن حقيقة الجسم لازم لها والشيخ الالهي قد انكر المعنى الاول مطلقا جوهرا كان او عرضا واثبت المعنى الثاني وذهب الى جوهريته وعينيته للجسم في حكمة الاشراق والى عرضيته وجزئيته للجسم في التلويحات كما بينا فانه هناك بالحقيقة منكر للصورة الهيولانية ومحصل هذا الكلام ان بناء اعتراضه المذكور على ما فهم من ظواهر اقاويل الحكماء من ان الصورة الجسمية اي المتصل بالمعنى الاول عندهم امر مبهم في الواقع فاورد عليهم انه كيف يتقوم امر عيني بامر مبهم في الواقع واما المقدار الجوهري عنده فليس امرا مبهما في الواقع وان عرض له الابهام في وجوده الذهني فان للعقل ان ينتزع من الاشخاص هيئاتها ويأخذها على وجه يأبى عن الصدق على كثيرين فكما ان للجسم مرتبة اطلاق وتعين عند العقل فكذلك للمقدار بحسب اعتبارين فاذا حلله العقل الى هذين الاعتبارين يحكم بان احدهما المقدار المقوم للجسم والمطلق منه مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل هي عينها كما هو رأيه واما ما ثبت عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس الا امرا ثلث الطول والعرض والعمق وليس شيء منها مقدار الجسم بل هي عوارض للمقدار الجرمي وعرضيتها لا توجب عرضيته وقد علمت انه من ينكر وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين بل الحركة في المقدار مطلقا فلا ابهام على الحجة الدالة على عرضية المقدار بتوارد المختلفات من المقادير بهذا التوجيه كان على ما يوافق رأيه واما الجواب الحق عنه فهو ان الممتد المقوم للجسم العيني عند الحكماء المشائين ليس الا امرا محصلا متعينا في نفسه غاية الامر انه مبهم من حيث المقدارية والتعين الشخصي بحسب جوهر الذات لا ينافي الابهام الكمي بحسب العارض كما لا ينافي الابهام الكيفي فان الجسم في حد نفسه شخص جوهري متعين وقابل للحركات والاستحالات الكمية والكيفية والمتحرك ما دام كونه متحركا لا يتعين له فرد من المقولة التي يقع فيها الحركة وبه يخرج عن الوجه السابق ايضا منه فليتدبر **بحث آخر** على نمط آخر سلمنا ان في الجسم باعتبار الامتداد امورا ثلثة الاول جوهر غير خارج عن مهية الجسم والاخران عرضان فيه زائدان عليه يتبدل احدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف والاخر بتوارد عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر ذاتي فان اللازم ليس الا ان حقيقة الجسم يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالعدد بالوحدة الاتصالية فلا وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية تساوق الوحدة الاتصالية وتلازمها وهو غير مسلم فان الانسان الواحد او السرير الواحد مثلا الكل منهما وحدة شخصية مع تالفه عن متصلات متعددة ينضم بعضها الى بعض فالجسمية لا تساوق الا الوحدانية بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية يتعدد اتصاله الذاتي فيحتاج لاحد ان يقول طريان الانفصال لا ينافي استمرار الاتصال بل انما ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالممتد الجوهري باق في الحالين يتخصص الزوال والتبدل انما هو لعارضه اعني الوحدة والكثرة وقد اجاب عنه بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شيء ليس الا عبارة عن نفس حصوله

وتحققه سواء كان في العين او في العقل وهو مساوق للتشخص بل عينه كما ذهب اليه المعلم الثاني فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته يوجب تعدد الاخر ووحدته ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك ما لم يكن موجودا واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد فليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد تبين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية بحسب قبول الجسم الانقسامات بلا نهاية فاما ان يكون لبعض اجزائه وجود وتشخص بالفعل وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد على اصحاب [illegible] الاجزاء للجسم واذا طرء عليه الانقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد بعينها ليس الا بحسب الفرض وهذان التعينان بحسب نفس الامر وبديهي ان اما ان يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال اولا لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من المساوقة بين التعين والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال يلازم الوجود الحادث بل عينه ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد بوجود اخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود ليس الا نفس تحقق الشيء فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات واما ان لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل تصير حاملة لهما ومتلبسة بهما وليس تلك المادة هي نفس ذلك المتصل الاول لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل له ولهما معا جوهرا اخر هو المطلوب **بحث وتعقيب** انا القول بان تعدد الوجود عين تكثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له وتوحده عين توحد التشخص او مستلزم له وان الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد الجسم وتكثره مما لا شبهة فيه ونحن نساعده كيف ومن اصولنا المقررة ان الوجود ليس الا نحو وجود كل شيء والوجود بنفسه متشخص وهو عين الهذية والهوية الا ان مبهما فرقا ما بين المتصل بالذات باحد المعنيين وما هو بالعرض متصل بذلك المعنى فان تكون الشيء وان كان موجبا لتحويل الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية وبطلان موجود واحد وحدوث موجودين متعددين لكن الموصوف بوحدة الاتصال وتعدده المقداري ليس الا ما سميتموه المقدار وهو القابل للقسمة المقدارية عند الوهم وفي الخارج بواسطة الامر الحامل له اي الجوهر الجسماني وقد مر ان الامتداد والممتد بنفسه على الاطلاق شيء والملحوظ ممتدا متعينا بالتعين المقداري او العددي من كونه واحدا او كثيرا شيء اخر وليس المراد من قولنا انه الممتد بنفسه مطلقا ان الصورة الجسمية بصرافة اطلاقه موجودة في الخارج وحد الجسم بل المراد كما انها بذاتها مع قطع النظر عن التعين بحسب المقدارية والعددية موجودة فحاصل الكلام في هذا المقام ان الوحدة الشخصية للجوهر المتصل ليست الوحدة المقدارية فكما انه فرق بين معنى المتصل مما يقبل الوحدة الخارجية تارة والكثرة التي بازائها اخرى من جهة حامل يقبل ذاته لوجود واحد تارة ولوجود متعدد اخرى واما المتصل بالمعنى المقوم لحقيقة الجسم وهو الممتد بنفسه على الاطلاق في اي امتداد كان وفي اية وحدة او كثرة بحسب المعنى الاخر كانت فهو مما لا يقبل في نفسه الا نحوا واحدا من وجود حقيقته وهذا النحو الواحد لضعف وجوده ووحدته مما لا يأبى قبول الاضداد والاختلافات لسائر الاشياء بل نقول القابل للابعاد حقيقة منحصرة في شخص واحد له مقدار مساحي واحد من حيث المساحة والكمية وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك اعني كرة العالم وهو شخص واحد سواء كان في اتصال الواحد او في اتصالات متعلقة حادثة او فطرية وهذا التشخص التشخص واحد مستمر وله ايضا تشخصات وتعينات متبدلة حاصلة فيه من تبدلات مقاديره ايضا لا او انفصالا او تعينات احوال موجود واعراضه المتبدلة وهذا كما ان هيولى العنصريات عند الحكماء شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية بورود تعددات الصور الجسمية وتوحداتها عند توارد الانفصال والاتصال وورود الكون والفساد في الصور النوعية وسائر الاستحالات فان قلت الهيولى لما كانت امرا مبهما امكن الحكم بسواء ذاتها حين تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم قيل كون ذات الهيولى امرا مبهما بالمعنى الذي لا يصح شيوعه وجريانه في الجسم غير بين ولا مبين بعد كما ان معنى ابهام الهيولى كما هو المشهور وعليه الجمهور ليس الا انها متعينة الذات مبهمة الصفة فان لها تعينين احدهما ذاتي مستمر والاخر عرضي متبدل فكذلك يقال في الجوهر الممتد من انه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرته ولها تعين ذاتي مستمر وتعين مقداري يتبدل على نحو ما قالوه في الهيولى بحسب ما هو المشهور عند الجمهور **مخلص عرشي** واقوم لاحد ان يقول في التفصي عن هذا الاشكال ويتم دليل اثبات

الهيولى من جهة مسلك الاتصال والانفصال هو انه لا ريب لاحد من العقلاء في انه ينعدم عند طرو الانفصال على المتصل الوحداني عن الجسم المفرد امر كان موجودا له في لواحق عند الاتصال كما انه يوجد له عند حدوث الاتصال بينهما امر لم يكن موجودا للمتصلين المتعددين قبل الاتصال فنقول ذلك الامر الذي زال عن المتصل الواحد المأخوذ مجردا عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عند طريان الانفصال ثم عاد بعد زواله وطريان الاتصال لا محالة يكون وحدة ما للاتصالية فهي لا تخلو اما ان تكون وحدة ذاتية و ايضا لا حقيقيا او وحدة ارتباطية وايضا لا اضافيا فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهيولى الاولى لاتفاق الفريقين على ان المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان ايضا لا جوهريا فلا بد من اشتمال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل اعداما وافناء للجسم بالمرة والوصل ابداعا وانشاء نشأة اخرى وعلى الثاني يلزم ان يكون في الجسم المفرد اضافات ووحدات اتصالية غير متناهية موجودة مجتمعة محصورة بين حدين حاصرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية ويلزم المفاسد الواردة على مذهب النظام واصحابه القائلين بلا تناهي اجزاء الجسم هذا ما تيسر لنا بفضل الله وملكوته من المقال في تتميم الاستدلال على وجود الهيولى من جهة قبول الجسم لطريان الاتصال والانفصال **شك وهداية** قد وقع هنا اشكال لبعض المتقدمين من تلامذة الشيخ الرئيس وهو ان الوجود والوحدة وسائر الامور العامة التي لا تنقسم في المقدار ولا تحتاج في وجودها وتعقلها الى المادة فكيف تتعلق بالمادة وتقبل الانقسام في المقدار ثم كيف تنقسم الوحدة وتتعدد الهوية ثم ان هذه الامور لوازم واعراض فهي لموضوعات ولو كانت هذه الامور غير حالة في الموضوعات لكانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة فاجاب عنه الشيخ في بعض رسائله اليه بقوله هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والوحدة المادية تنقسم والوجود مطلقا والواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي في المعنى الجنسي واما قوله انها هذه لوازم واعراض فهي لموضوعات فيجب ان تنقسم فقول يحتاج ان يتأمل اما انها لوازم لموضوعات فحق واما انها يجب ان تنقسم في كل موضوع لانها اعراض فليس كذلك فانه يجب ان ينقسم ما كان منها عارضا للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها ايضا لا ولا اتصال بطل بالانفصال ويبقى متصلا بعرض الاثنينية الموهومة المشتركة في الحد الواحد فيكون واحدا في اثنينية وقسمة وضعية ذهنية هذا كلامه وفيه تصريح بان الوجود والوحدة في المتصل الحقيقي نفس الاتصال القابل للتعدد والانفصال وان الانفصال ليس الا تعدد وجوده وتكثر وحدته مع ان الوجود والوحدة المطلقين من الامور الشاملة والمعقولات العامة لجميع الموجودات وهذا ايضا من المؤيدات لما ذهبنا اليه من البحث حقا وبسطنا القول فيه في اوائل هذا السفر ان الوجود نفسه موجود وما ذهبنا اليه ايضا من ان الوحدة لكل واحد هي عين الوجود له فليكن هذا عندك من المحقق الثابت الذي لا تعتريه وصمة ريب ولا شمة عيب وظهر ايضا ان الوجود والوحدة وما يلزمهما وسائر الامور الحقيقية الشاملة لجميع الاشياء اللازمة لكل الموجودات هي اعم واشمل من ان يكون معقولا محضا او محسوسا محضا لظهورها تارة في العقول وهي بهذا الاعتبار لا تحتمل القسمة الا باجزاء مختلفة المعاني كالاجناس والفصول وتارة في المواد البسيطة الاتصالية وهي بهذا الاعتبار لا تقبل القسمة الا باقسام مقدارية وضعية متشاركة في الحدود المشتركة وهي مع ذلك كله بحسب حقيقتها بريئة عن المهية والمادة مقدسة عن القسمة بحسب الحد والمعنى وبحسب الوضع والهيولى فما اجلها وما ارفع شأنها واحاط شمولها للكل لا بمعنى المخالطة وما اقدس طور ذاتها وتجردها عن الكل لا بمعنى المزايلة ثم ما اشد غفلة العقلاء المدققين في البحث حيث لم يرتفع اذهانهم ولم ترتق عقولهم عن ملاحظة خواص الوجود ولوازمه من شموله معها لجميع الاشياء على الوجه المذكور الى ان يحققوا الامر في شمول نفس الوجود لجميع الاشياء شمولا احاطيا انبساطيا لا على نحو شمول المعنى الكلي العقلي لافراده الخاصة بل نحوا ارفع واجل من ذلك وممن تفطن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس حيث قال في كتاب المباحثات دليل نحو ما نقلنا منه من المقام والمعاني العقلية هي الصور ليس انما يمتنع ان يكون فيها قسمة منعا كيف كان بل ان يكون فيها قسمة ما هو واحد من جهة كثير وضعية فقد بان ان المعنى المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة فلا يحل الاجسام واما هذه فانها ليست معقولة الذات بل يكون يمكن لها ان تكون معقولة وان تكون غير معقولة فيقبل هذا الضرب من القسمة ولا يبعد ان يكون الواحد بالاتصال والوجود الجسماني ينقسم الى اثنين بل هو الى موجودين متشابهين ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية وعين ذلك

انتهى كلامه فافهم واغتنم. **بحث آخر** على جهة اخرى ان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة فمادة المتعدد ان كانت واحدة لزم كون شيء واحد في احياز متعددة وجهات مختلفة وان كانت متعددة فتعددها اما ان يكون حادثا بالانفصال او مفطورا بحسب الذات فان كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد ومع بقائها فعلى الثاني يلزم كون ذات واحدة شخصا واحدا تارة واشخاصا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل في المواد اذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها وهي ايضا حادثة على التقدير المذكور ومع ذلك هو مناف المقصود من وجودها ان يكون باقيا حالتي الفصل والوصل لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا في المادة بحسب اصل الفطرة لكان الجسم المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبوله الانقسامات الغير المتناهية اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم اذا استوفى المواد ووصل الى ذلك الحد وليس كذلك كما مر والجواب ان الهيولى وان كانت واحدة في حد ذاتها وتشخصها لكن لا تستحق القبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتحصيل الجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات بل انما يستحقها لشيء من هذه الاوصاف والنعوت بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل الصورة الجسمية فمع المتصل الواحد واحدة ومع المتعدد متعددة وهي في حد ذاتها بريئة عن الجميع بحسب ملاحظة العقل اياها كذلك ولا يلزم مما ذكرنا ان يكون الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها كما يتوهمه الغلب ولا ايضا متألفة من غير المنقسمات متناهية او غيرها لما مر من الاشارة الى ما سيجيء من تقدم الصورة الجسمية في الوجود عليها فان ذاتها لا تخلو من الاتصاف بشيء من تلك الاوصاف المذكورة في نفس الامر وان كان بواسطة الصورة الجرمية واما اعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخترعه الوهم وستعلم ان ما بالفعل مطلقا يتقدم على ما بالقوة فالهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية من جهة الصورة والوحدة الاولى تتقوم اما بالوحدة الثانية او بما يقابلها فاذا طرء عليها الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وزوال تشخصها وهذا بخلاف الجوهر الجسماني فان وحدته الاتصالية هي عين وحدته التشخصية لما علمت من ان الوجود في نفس وحدة الاتصال وهي عين التشخص فلا جرم لم يبق ذاته التشخصية عند الانفصال فمادة الجزئين الحادثين عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجزئين وهي محفوظة الوجود في جميع مراتب باقية الذات في حالتي الانفصال والاتصال غير حادثة بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل في المواد الحادثة ولا متكثرة بتكثر الانفصال ليلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما تعرض الجوهر المتحد بالذات والهيولى لا تقتضي في ذاتها شيئا منها ولا ايضا مما يأبى عنها فهيولى الجسمين الذين احدهما في المشرق والآخر في المغرب لها وحدة عقلية تجامع الاثنينية الوضعية وتقبلهما ولها نحو وحدة تجامع الاثنينية كما ان وحدة العشرة تجامع الكثرة والتعدد كما ان لكل من الحركة والزمان ثباتا يجامع التغير والتجدد وانما ذلك لضعف الوحدة فيها وضعف الثبات والوجود فيهما فحصول الهيولى في الجهات المتخالفة والاحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة والجسمانيات المتكثرة في الوجود بالذات بالوقوع في الاشارة الحسية وقبول الاين والاحياز والجهات فوحدتها الشخصية لا تنافي كثرتها الانفصالية كما وحدة الاتصال وقد قال بعض الحكماء ان الوحدة قد تكون من لوازم نفي الكثرة وقد تكون من لوازمه نفي الكثرة فهنالك نقول ليس ان يكون وحدة الهيولى من قبيل الوحدة بالمعنى الاول فان وحدتها البسيطة وجودية بل هو معه مفهوم سلبي من لوازم نفي الكثرة عن ذاتها بذاتها بل هو عين نفي الكثرة ووحدة الصور الجرمية من قبيل الوحدة بالمعنى الثاني لانها وحدة وجودية قابلة للانفصال والتعدد كيف ولو لم تكن وجودية فكيف يزول بورود الانفصال وينعدم عن المادة بحدوث الانفصال

فصل في ذكر منهج آخر للفلاسفة لاثبات حقيقة الهيولى ونحو وجودها الذي يخصها اعلم ان للجسم من حيث هو جسم لوجود اتصال وصورة عينية وهو لا محالة معنى بالفعل ومن حيث استعداده لقبول الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه المستعد هو لها كالسواد والحركة والحرارة والصور النوعية المكملة له اللاحقة به فهو بالقوة فيكون في كل جسم من حيث تجوهره جهتا فعل وقوة وحيثيتا وجوب وامكان والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقدان شيء عن شيء ومرجع الفعلية الى الحصول الحقيقي لشيء والشيء الواحد من الجهة الواحدة

لايكون مفتحا لهاتين الصفتين ومعنا الاجتماع هاتين لهاتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه من حيث
هو بالقوة منفصل او متحرك او ذو سواد او نفس او صورة بل يكون كونه جوهرا متصلا غير كونه جوهرا قابلا للاشياء فاذا كان
فيه قوة قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه ايضا قوة قبول المتصل لان امكان شيء يلازمه امكان مقابله اذ لو كان احد المتقابلين ضروريا
كان المقابل الآخر ممتنعا وقد فرضناه ممكنا هف فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا اذ لو كان عين المتصل
او لازما له لا لاتصال الحقيقي يكون القسمة ونحوه لم يكن له قوة الانفصال وهو باطل بالبديهة فتحقق قبول شيء آخر غير المتصل الواحد كما
عرضه قبول المتصل كما ذكرنا فان الجسم بما هو جسم مركب في ذاته مما عنه له القوة ومما عنه له الفعل وهما الهيولى والصورة وهو المطلوب
تذكرة قياسية ان شئت البيان على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته
لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ونجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان الجسم بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود
بالقوة ينتج لا شيء من الجسم الموجود هيولى ولمزيد التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد امور كثيرة فتلك القوة اما
ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او تكون شيئا آخر يقارنها او قائمة بذاتها فلو كانت هو بعينها نفس الاتصال المصحح لفرض الابعاد حتى
يكون الجوهر المتصل بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يطرأ للجسم فيلزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال الجوهري فهمنا انه استعداد لاشياء
كثيرة وما امكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الاشياء ولعرفت ذلك وايضا لو كان الاتصال الجسمي هو بعينه انه بالقوة كذا
وكذا لكان صورة الجسم عرضا لان هذا المعنى امر اعتباري عدمي واضافي والاضافة من اضعف الاعراض ولو كان الاتصال حاملا
لقوة تلك الاشياء لوجب ان يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل
يجب وجوده مع المقبول لنا قول بوصف القابلية والاستعداد لان القوة تبطل عند وجود ما يقوى عليه ولو كانت
القوة قائمة بذاتها لكان لا امكان لا جوهرا لكنه عرض كما علم فالحامل لقوة هذه الاشياء غير الاتصال وغير المتصل بما هو متصل
بل الذي يكون فيه قوة الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات غير متناهية وكمالات غير واقفة على حد هو الهيولى وهذه الحجة
والحجة السابقة متقاربتا المأخذ **وفيها ابحاث** من وجوه الاول ما ذكره بعض شيعة الاقدمين نيابة عنهم ان
قولكم الجسم او الاتصال نفسه ليس قوة على امر قلنا لكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة فيه ولعل اذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم ان
يكون هي هو فان قلتم لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلنا هو بعينه عود الى
الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها وان قلتم انه اذا كانت القوة حاصلة للاتصال قائمة به وهو شيء متحصل بالفعل فيلزم ان يكون
شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال قلنا الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالفعل وبالقوة معا واما
امتناع ان يكون شيء واحد بالفعل وله قوة شيء آخر فغير مسلم ولا امتناع الاول ايضا مستلزم لامتناع الثاني فالفعل والقوة
يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة من جهتين مختلفتين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء آخر عنه ولا منافاة بين
وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنه وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم من اهمال الحيثيات والاعتبارات فيستعمل مكان
الاتحاد بشيء موضع الحامل له ولا يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة هو بعينه معنى تلك القوة او حيثية ثبوتها **مخلص عرشي**
اقول ان كل صفة خارجية سواء كانت لها صورة وجودية او كانت امرا انتزاعيا بحسب الواقع اي بان يكون وجود الموصوف بحيثية
يصدق عليه في الواقع تلك الصفة فلا بد لها من مبدأ قريب يكون جهة ثبوت تلك الصفة بل التحقيق ان كل معلول يكون من لوازم
علته التامة كما سبق وكل صفة يكون من لوازم موصوفها الحقيقي فلا يجوز ان يكون صفة من الصفات الوجودية او العدمية
تكون مأخوذة منتزعة من مقابلها او ضدها فكما ان السواد لا يجوز ان يكون صفة للبياض او لما هو ملزوم للبياض وكذا العدم
لا يجوز ان ينتزع من الوجود او مما يلزمه الوجود فكذا القوة والاستعداد لا يجوز ان يكون منتزعا من جهة نفس الصورة والتمامية
ولا مما يتصف بها المعنى الصوري بما هو معنى صوري بل يجب ان المحكي عنهما والمنتزع عنهما معنى مادي يكون نفس الابهام و
القصور وكانك بما قد قرع سمعك من مباحث العلة والمعلول وخصوصا في فصل بيان مناسبة العلة لمعلولها لكنت تستغني
عن الزيادة في شرح هذا المقام بشرط سلامة الذوق لكن نزيدك بيانا ونقول كل حقيقة ثابتة لشيء ما في نفس الامر فلا بد
من مبدأ لانتزاعها ومنشأ لحصولها والقوة وان كانت عدميا او عدمية لكن لما كانت مضافة الى شيء فلها حظ من الثبات

فانها عدم شيء ما من شأنه ان يكون له او لنوعه او لجنسه وجود ذلك الشيء ولكن ليس بالفعل حاصلا كما بين في علم الميزان فلا محالة لهذا
العدم من موصوف وقابل يصح تلبسه بملكة هذا العدم بوجه من الوجوه المذكورة فالقابل لهذا العدم هو بعينه مما يجوز ان يصير
قابلا لما هو عدم له عندما خرج من القوة الى الفعل كما اشرنا اليه فلو كان حامل قوة الانفصال هو نفس الاتصال لكان نفس الاتصال
قوة على ذاته كما مر الا انا لا نكتفي بهذا القدر لئلا يرد عليه انه موقوف على الحجة الاولى في كون الانفصال مقابلا للاتصال فيكون
رجوعا اليها بل نقول اذا ثبت ان لهذا العدم حظا من الوجود وان له قابلا وموصوفا بالذات فلنفتش لما هو القابل الموصوف له
بالذات ولنحمل الى بيانه وتحقيقه فنقول ان المبادي للامور الطبيعية اربعة فالقبول مطلقا صفة نسبية لا بد له من ارتباط
هذه الاسباب فهو اما نعت للمادة او الصورة او الفاعل او الغاية ولننظر في مثال واحد كقبول المادة لصورة الكرسي فهذا القبول ليس
يجوز ان يكون صفة الفاعل ولا صفة للغاية لانهما مغشيتان للفعلية والحصول لا للقوة والقبول ولا يجوز ان يكون صفة
للصورة الكرسية لان وجودها نفس الفعلية لنفسها فلا يكون قبولا لها فالموصوف بها يكون مادة الكرسي ومصحح قبولها للقوة هو
قصورها عن درجة التمام فاذا علمت هذا في مادة الكرسي فننقل الكلام الى مادة هذه المادة هل هي نفس القابل بما هو قابل او معنى
صوري له قابل فنقول معناه الصوري كالخشب مثلا لكونه امرا تاما في نوعيته وحقيقته لا يجوز ان يكون جهة قوة وامكان للصورة
الكرسوية بل القابل هو مادة ذلك الخشب لا صورته وهكذا الى ان ينتهي الى قابل ليس هو في نفسه معنى من المعاني التي هي بالفعل
والاتصال للجسم بما هو جسم امر صوري لكونه مبدأ الفصل الجوهري الجرمي فلا بد من امر آخر يكون هو مصحح القوة والاستعداد لا بان يكون
القوة صورة طبيعية حادثة لامر يحتاج الى اسباب اربعة لثبوتها محتاج الى قابلية اخرى ويتسلسل بل بان يكون لا نعت لها القابل
من غير قابلية اخرى في الواقع الكلية لا بمجرد اعتبار العقل وتقاديره فتنقطع بانقطاع الالتفات كسائر خطرات الاوهام المنكرة فقد
ثبت ان المصحح لقبول الحوادث الكونية في الجسم ليس هو نفس الاتصال القابل له ثم لا يخفى انه وان اشتركت هذه الحجة مع الحجة الاولى
في المأخذ وفي البيان في الجملة حتى وقع الرجوع في بعض المقدمات الى ما ثبت هناك لكن لهذه مزيد تدقيق وتحقيق حيث يظهر
بها ان اصل جزئي الجسم امر قابل محض ومعنى استعدادي صرف وهذا مما لا بد منه حتى يظهر ان احد حاشيتي الوجود قد انتهى
الى ما يجاور العدم المحض بحيث لا يمكن التنزل عنه الى ما هو دونه فلم يبق شيء في الامكان الذاتي الا وقد افاده الفيوم الجواد وبذلك
يظهر ايضا ان كل ما لا يوجد او يوجد غير تام الخلقة او مع آفة او خلل او فساد فانما هو لعجز المادة وقصورها عن احتمال ما هو
اتم واشرف وافضل مما وقع وبذلك يعلم ان وجود العالم اشرف ما يتصور من النظام واتم ما يمكن من الفضل والتمام **البحث الثاني**
ان اصل هذه الحجة منقوضة بوجود النفس الانسانية بل بوجود كل جوهر مجرد مدبر للجسم بالمباشرة والتحريك سواء كان انسانيا
او سماويا لانها من حيث ذاتها جوهر صوري ولها قوة قبول التغيرات والانفعالات وسنوح الارادات والتصورات فكبرى
القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة تكون منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية
مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما والجواب
ان النفس الانسانية وامثالها وان كانت مجردة بحسب الذات لكنها مادية بحسب الافعال والصفات وكما ان الشيء الواحد بحسب
الماهية يجوز ان يكون جوهرا وعرضا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون امر واحد مجردا وماديا من جهتين مختلفتين فحيثية
كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها التام وحيثية كونها بالقوة انما هي في افاعيلها وآثارها الموقوفة
على تهيئ المادة التي هي آلة لها في تلك الافاعيل والسر فيه ان النفس في اول تكونها في غاية القصور والضعف ففيها مع بساطتها
حيثيتان عقليتان نسبتهما اليها نسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط فمن حيث انها صدرت من المبدأ الفياض الذي هو
بالفعل من جميع الوجوه فهي موجودة بحسب الذات ومن حيث وجودها الحدوثي متعلق بالمادة فهي قاصرة عن رتبة الكمال في اول
نشوها محتاجة الى الاستكمال بما يكملها من العوارض التي يفتقر الى مادة تحمل قوة حصولها وتجددها فجهة الافتقار الى الكمال هي
قوة الاستعداد لها هي المادة التي تعلقت بها وجهة الوجود والفعلية هي نفس ذاتها المفاضة عن الجواد المحض فقد صح من هاهنا
ايضا ان جميع جهات الفعلية والتمام يرجع الى الفيوم الواجب سبحانه وجهة القوة والعدم يرجع الى الهيولى الاولى الصادرة
عن الوسائط العقلية بواسطة جهة الامكان الذاتي فيها فالمادة منبع الشرور والعدم والقصور ومنبعها الامكان الذاتي

المنبع فی کل وجود امکانی لاجل تنزل مرتبته عن الوجود التام القیومی جل مجده وعظم کبریاؤه وبهذا الاصل یندفع شبهة الثنویة القائلین بصانعین قدیمین لما وجدوا من تخالف الخیر والشر والنفع والضر فی هذا العالم وشاهدوا الانوار والظلام والنفوس و الاجرام والارواح والاشباح والحیوة والموت والعلم والجهل والنهار واللیل والضوء والظل والقوة والفعل وسائر المتضادات التی مجمعها الخیر والشر والله تع نور محض لا یشوبه شوب ظلمة ووجوب محض بلا امکان وحیوة محضة بلا موت وفعل بلا قوة و جود بلا بخل وعطاء بلا منع تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا البحث الثالث النقض بوجود العقول فانها مؤثرة فیما تحتها منفعلة عما فوقها ففیها جهتا فعل وانفعال فذاتها مرکبة من امرین باحدهما تفعل وبالآخر تنفعل والجواب ان انفعالها عما فوقها الانفس وجودها ولیس الانفعال هناك بقوة استعدادیة سابقة علی وجودها لیکون مقابلا للفعل ولفظ القبول والانفعال مشترك بین المعنیین احدهما مقابل للفعل وهو منشأ الترکیب الخارجی بخلاف الآخر فهی بنفس وجودها القابض علیها من علتها تفعل فیما تحتها البحث الرابع النقض بوجود الهیولی فانها فی نفسها جوهر موجود بالفعل وهی ایضا مستعدة [illegible] قبول الاشیاء فیلزم ترکبها من صورة یکون بها بالفعل ومن مادة یکون بها بالقوة ثم ینقل الکلام الی مادة المادة وهیولی الهیولی والجواب عنه حسبما ذکره الشیخ الرئیس قدس سره فی کتبه ان فعلیة الهیولی فعلیة القوة وجوهریتها جوهریة القبول للاشیاء لا فعلیة وجود من الوجودات المحصلة وجوهریة حقیقیة من الحقائق المتأصلة ولا یستوجب بهاتین الجهتین ان یکون ذا جزئین باحدهما یکون بالفعل وبالاخری یکون بالقوة اللهم الا بحسب اعتبار العقل وذلك المدعی یکشف بامرین احدهما بانه لو کانت هاتان الجهتان موجبتین لموصوفین متغایرین لهما فی الخارج لکان الکلام عائدا الی ما هو بمنزلة القابل ولأدی ذلك الی التسلسل فی وجود القوابل المترتبة المجتمعة الغیر المتناهیة فلا محالة یجب الانتهاء الی قابل یکون الجهتان فیه عقلیتین من غیر تکثر فی الواقع الا بمجرد الذهن والثانی بانا نقول ان نسبة الهیولی الی الجوهریة والاستعداد لیست کنسبة المرکب الطبیعی الی المادة والصورة بل کنسبة النوع البسیط الی ما هما بمنزلة الجنس والفصل وقد مر مثل الکلام فی مباحث المادة والصورة فی المرحلة التی تذکر فیها احوال الماهیة فلیتذکر فاذا الهیولی نوع بسیط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لای شیء لا لشیء مخصوص والا لکان مرکبا من القابلیة ومن الخصوصیة التی بها قابل اللهم الا ان یکون منشأ تلك الخصوصیة امر وارد علیها من الصور اللاحقة او یکون من الجهات الناشئة عما هو ارفع من المادة والصورة جمیعا کالانتساب الی جهة فاعلیة مخصوصة فان التحقیق ان الاختلاف بین جواهر الهیولیات الفلکیة وتشخصاتها وکذا الاختلاف بینها وبین هیولی العناصر وتعینها یرجع الی الاختلاف بین مبادیها الفرقیة الفعلیة المنتظم تحت کل من تلك المبادی وحدة الجمعیة من وحدة شخصیة للمفارق القدسی المختص بواحدة منها ووحدة نوعیة للصورة الطبیعیة التی یقام وجود الهیولی بها من ذلك المقیم اما بورود تشخص من تلك الطبیعة دائما علیها ان قبلت الدوام الشخصی او بورود امثالها ان لم یقبل کما فی العناصر علی ما سیجیء تفصیله وتوضیحه فی بحث التلازم فالحاصل ان الهیولی الاولی للجسم الطبیعی فی ذاتها هی بما هی بالقوة یکون بالفعل وبما هی بالفعل یکون بالقوة لکل شیء او لاشیاء مخصوصة علی الوجهین المذکورین ثم لا یبعد لاحد ان یقول ان القابلیة والاستعداد والامکان لیست امورا جوهریة لانها حال الشیء بالقیاس الی الخارج [illegible] اذ الاستعداد انما یکون استعداد شیء لشیء آخر له فی حد نفسه حقیقة ویحصل فینبغی ان یحصل ذلك الشیء بحسب حقیقة نفسه ثم یلحقه هذه الاضافة نعم لا مانع من دخول الاضافات فی مفهومات اسامی الاشیاء لا فی حدودها الجوهریة فالجوهر الهیولی الحامل للصورة ربما یسمی هیولی باعتبار القبول فیکون اضافة القبول داخلة فی شرح اسمه ومفهوم وصفه لا فی ماهیته بذاته کما ان النفس والملك انما یسمیان نفسا وملکا باعتبار تدبیرهما للبدن والمملکة لا باعتبار ماهیتهما فیکون اضافة التدبیر جزءا لمفهوم الاسم لا للحقیقة الجوهریة وایضا لا یصح ان یکون فصل الهیولی القوة والاستعداد لان جزء الجوهر المحض لا یجوز ان یکون عرضا و ایضا الاستعداد لا یکون حاملا لما هو استعداد له لانه لا یبقی مع حصوله فالهیولی یلزم ان یبطل عند وجود الصورة وکلامنا فی حامل الصورة فنقول ان هذه الاشکالات مما قد مضی ذکرها فی تحقیق ماهیة الهیولی مع اجوبتها علی وجه لا مزید علیه لکنا نعید الجواب کما اعدنا السؤال بضرب آخر من البیان فی المقال تکثیرا للفوائد بما فیه من الزوائد فلیعلم ان ارباب العلوم کثیرا ما یطلقون الفاظا موضوعة لامور عرضیة او اضافیة ویعبرون بها عن الامور الذاتیة مثل ما یذکرون فی فصول الانواع الجوهریة

امورا اضافیة کالناطق فی فصل الانسان والمتحرك بالارادة فی فصل الحیوان وغرضهم منها المبادی التی یترتب علیها تلك الامور حتی ان الشیخ صرح بتسمیة هذه المبادی بالفصول الحقیقیة وبتسمیة هذه المفهومات کمفهوم الناطق والحساس والمتحرك بالفصول المنطقیة فکذا المراد بالاستعداد والمستعد لیس نفس هذا المفهوم الاضافی بل المبدأ القابلی له وقد علمت ان مخالفة المفهوم القبولی علی سبیل القبول الاستعدادی بل کسائر لوازم الماهیات نعم لا یکون مصداق معنی القوة والقابلیة الا امرا غیر محصل کما ان مصداق الموجودیة المصدریة بنفس ذاته تعالی لا صرف الوجود ومصداق الزوجیة بنفس ذاتها لیس [illegible] الاشیاء [illegible] عارضة او لازمة فافهم هذه النسبة ولا تغفل عنه فان فی الغفلة عنه والاهمال فی رعایته ضررا عظیما فی تحقیق الحقائق وهذا ما قد کررنا ذکره ولیجعل هذه المعانی المصدریة مرائی لملاحظة الحقائق الخارجیة ومقاییس لمشاهدة انحاء الوجودات التی لا یمکن وجودها فی العقل الا بهذه المرائی والعنوانات واما قولنا لعل القائل القوة تبطل عند وجود ما هی قوة علیه فلا یکون باقیة عند وجود ذلك الشیء صحیح ان اراد القوة الخاصة لشیء خاص واما القوة المطلقة لحصول الاشیاء الغیر المتناهیة فانما تبطل او تحصل جمیع تلك الاشیاء وهو ممتنع واذ لزم انها معدودات الله تع وقد برهن علی ان قدرته تع وقوته غیر متناهیة واما قول الباحث ان الجوهر لا یجوز ان یکون عرضا فان اراد بالعرض ما یعرض لذاته لا یتقوم حقیقتها به فلا نم ان فصل الهیولی عرض بهذا وان اراد ما لا یکون بحسب حقیقته جوهرا وان صدق علیه معنی الجوهر صدقا عرضیا فم ولکن لا نم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنی وقد سبق الکلام فی ان فصول الجواهر البسیطة بای معنی یکون جوهرا علی ان الحقائق الغیر المتأصلة یصح عدم اندراجها فی مقولة الجوهر ولا فی مقولة الاعراض هذا ما یمکن ان یقرر من قبل المشائین المحصلین والله الهادی الی طریق الحق و الیقین **فصل** فی الاشارة الی منهج آخر لهذا المرام ان للجسم ماهیة مرکبة من جنس وفصل وجنسها مفهوم الجوهر وفصلها هو مفهوم قولنا ذو ابعاد ثلثة علی الاطلاق ولکل ماهیة لها حد ای جنس وفصل اذ کما سیجیء یمکن ان یعدم فی الخارج فصلها عنها ویبقی معنی جنسها کما ان لا تحد جنسها وفصلها ایجادا بان جزئین خارجیین هما مطابقا صدقهما ومبدأ انتزاعهما عن الخارج اعنی مادة خارجیة یستفاد منها جنسها الذی هو بعینه مادة عقلیة باعتبار اخذها لا بشرط لا شیء وصورة خارجیة یستفاد منها فصلها الذی هو بعینه صورة عقلیة باعتبار اخذه لا بشرط لا شیء لکن الجسم من حیث الصفة المذکورة ای یمکن ان ینعدم فصله الذی هو مفهوم قولنا الممتد فی الجهات الثلث علی الاطلاق المستلزم لبعض الانقطاع صدق فی الجوهر علیه فیلزم ترکبه من مادة هی الهیولی الاولی وصورة هی الصورة الجسمیة وهو المطلوب وهذه الحجة ایضا قریبة المأخذ من الحجتین السابقتین ویرد علیها اکثر المناقشات التی سبق ذکرها وان کانت بعنوانات وعبارات اخری غیرها لکن المآل واحد کما یظهر بالتأمل ترکنا استیفاء الکلام فیها واعادة القول علیها مخافة التطویل والاسهاب والله ولی الحق وملهم الصواب فان قلت اذا کان جعل الجنس والفصل فی المرکبات واحدا لانهما من الاجزاء المحمولة فیلزم ان یکون وجودهما معا وعدمهما معا فاذا انعدم عن الجسم قابلیة الابعاد فیلزم ان یکون زوال الانقطاع عن الجسم عین زوال الجوهریة عنه فانهدم اساس هذه الحجة لان مبناها علی زوال الاتصال وبقاء الجوهریة ولغیر ذلك قلت قد مر مثل هذا الکلام فی مباحث الماهیة وذکرنا هناك ان زوال الفصل وان استلزم زوال الجنس من حیث هو جنس لکن لا یستلزم زواله من حیث هو مادة حتی انه من زعم ان الشجر اذا قطع والحیوان اذا مات زالت الجسمیة عنهما بالکلیة بزوال النمو والحیوة وهما مبدأ فصل النامی والحساس وحدثت الجسمیة فی کل منهما بحدوث جسمیة اخری بالکلیة وبقیة اخری بالتمام والتزم ان جسمیة الشجر المقطوع بالعدد غیر ما کان قبل القطع وکذا جسمیة القالب الحیوانی الباقی بعد الموت غیر ما کان قبل مفارقة الروح بلحظة فقد کابر مقتضی عقله وحسه جمیعا ولیس ارتکاب هذا منه باقل من ارتکاب الطفرة فی الحرکة والتفکك فی الرحی وغیرهما من مجازفات المتأخرین بل الحق فی هذا المقام ان یتمسك بما ذکرناه بعد اختیار اتحاد الجنس والفصل جعلا و وجودا لکونهما من الاجزاء المحمولة الحقیقیة الموجودة من الفرق بین اعتبار ذاته او اعتباره من حیث هو جزء للمرکب محمول علیه او لا تری ان انهدام البیت لا یکفی اللبنات بانفسها [illegible] عنها وصف الجزئیة للبیت لان الجزئیة والجنسیة من الصفات الاضافیة یکفی لانعدامها انعدام ما اضیفت الیه **فصل** فی ذکر ما تجشمه بعض المتأخرین من اهل التحقیق لهذا المطلب وسماه برهانا خاصا للخاص وتحریره

بعد التلخيص عن الزوايد هو ان جميع الممكنات لما وجدت من الوجود الحقيقي والواحد الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه
من الوجوه ومن جملة الموجودات الممكنة هي المبدأت ولابد لكل معلول ان يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها
ولايجادها اياه وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول
التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلابد من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له مناسبة بكل واحد منهما من حيثية وهو الهيولى
اذ هي من جهة كونها غير ممتدة بحسب ذاتها يناسب ان يوجد من المبدأ المفارق ومن جهة قبولها للامتداد تصير واسطة لصدور الممتد
عنه **بحث واشارة** كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة الجرمية بالذات وليس كذلك بل الامر بالعكس لما علمت
ان جهة الفعلية في كل شيء سابقة على جهة القوة وقد عرفت في مباحث الماهية وفي مباحث العلة والمعلول ان الصورة في كل متقدم
على المادة والفصل متقدم على تحصيل الجنس بحسب الوجود وان لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم وممن يصرح بكون الصورة
الجرمية اصلا في الجسم والهيولى متقومة بها اي قائمة عليها العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال والصورة جوهر
يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولى وسينكشف لك هذا المعنى في مبحث التلازم وما ذكره من عدم المناسبة بين الجسمية
والعقل المفارق مسلم الا ان عدم المناسبة بين الهيولى وبينه اشد واكد لكون احدهما بالفعل من كل الوجوه والاخرى بالقوة
من كل الوجوه ولان المفارق هو النور المحض على لسان الاشراق والوجود الصرف عندنا وان كان نورا مفتقرا الى نور الانوار
ووجودا مجعولا للواجب بالذات والهيولى محض الامكان والظلمة فلا يمكن ان يكون بين موجود وموجود هذه المخالفة التي بين
المفارقات والهيوليات حتى ان المتضادين يشترط فيهما الاتفاق في الجنس القريب فجهة المناسبة بينها وبين المفارق في الصدور
هي الوجودات المتوسطة التي غلب فيها جهة الامكان وتضاعف فيها جهة الحاجة بالتدريج بحسب مراتب النزول الموجبة
لتكثر الحاجة الى العلل والاسباب لنقص الوجود حتى انتهى الى هوية متصلة ذات اجزاء فرضية متخالفة الاوضاع والحدود التي
ليس شانها الحضور والجمعية ويكون بحيث يكون وحدتها ذات قوة الكثرة واتصالها ذا استعداد الانفصال وبقاؤها قرين
استيجاب الزوال الا بسبب صورة اخرى يحفظها عن الزوال ويقيمها على الوحدة والاتصال شخصا كما في الافلاك او نوعا كما
في العناصر ثم بتوسطها وجدت الهيولى التي لا وجود لها ولا وحدة ولا اتصال بالفعل فضلا عن ان يكون في معرض الزوال والانتقال
الى الكثرة والعدم والانفصال بل حقيقتها كما محض استعداد الوجود والعدم لغيره وقوة الوحدة والكثرة وامكان الاتصال
والانفصال فظهر ان الهيولى هي عين جهة الامكان والقوة وذاتها مبهمة متعلقة بامر اخر جوهري الوجود والفعلية لان حقيقتها
كحقيقة الاعراض تابعة الا ان لها وحدة جنسية تتحد بالجواهر الجسمانية ويحمل عليها فيكتسب الجوهرية منها وان كانت جهتها
نفس معنى الجوهر الا ان هذا كما علمت لا يقتضي تحقق مصداق الجوهر **فصل** في حجة اخرى افادها صاحب المباحث المشرقية هي
ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رايهم فنقول هذا اللزوم اما لنفس
الجسمية المشتركة فيكون لكل جسم كذا لاشتراكها في الجسمية وليس هكذا هف او لامر اخر فهو اذن اما حال في جرمية الفلك او محل لها
او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان لازما
عاد التقسيم في كيفية لزومه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما يلزم الجرمية فيعود المحذور المذكور من انه يجب ان يكون
كل جسم كذا واما ان يكون لزومه بسبب شيء لا حال في الجسمية ولا محل فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء جسما اخر او قوة موجودة
فيه او امرا مفارقا ليس بجسم ولا جسماني والاول باطل لان ذلك الامر اذا اقتضى ذلك اللزوم لجسميته وجب ان يكون لكل جسم كذلك
وكانت الجسمية التي هي الملزومة لتلك الفلكية اولى بذلك الاقتضاء من جسمية اخرى وقد ابطلنا ذلك وان لم يكن لمجرد
الجسمية بل لقوة زائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني فنقول تلك القوة ان كانت من لوازم محلها عاد السؤال في
المقتضي لذلك اللزوم وان لم يكن من لوازم محلها فاذا فارقت محلها فاما ان تنعدم او لا فان عدمت عدمت الملازمة
لزوال ما يقتضيها وذلك محال وان لم تنعدم عند مفارقتها محلها كانت غنية في وجودها عن المحل فكل ما كان كذلك لم يكن
لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا بالوجوب فهي اذن قوة غنية عن المحل في وجودها فيكون تاثيرها في جميع المتماثلات
تاثيرا واحدا فلا يبقى في اختصاص بعض الاجسام بقبول الفلكية عن تاثيرها دون بعض من مخصص ويعود الكلام في كيفية لحوق

ذلك المخصص وان كان ذلك الامر مباينا فقد علمت ان نسبة المباين الى جميع الامثال واحدة فلا يقتضي في بعضها الفلكية الا
برابط مخصوص ويعود التشوق في ذلك الرابط بمثل ما مر فبقي من الاحتمالات المذكورة ان لزوم الفلكية بسبب شيء حلت فيه
الجسمية وحلت الفلكية وما يلزمها فيه ثم ان ذلك الشيء لذاته يقتضي الصور تعينا فلا جرم انه صادرت مقارنتها واجبة
فاذن الجسمية الفلكية محل وذلك هو المسمى بالهيولى ويجب ان يكون تلك الهيولى مخالفة لسائر الهيوليات والا عادت المحالات
المذكورة واذا ثبت ان جسمية الفلك محتاجة الى محل يحل فيه وجب احتياج جسمية العناصر الى الهيولى فهذا تمام الحجة التي ذكرها
قال وقد اوردناها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها قال ولكنه قد عرض لي الشك وكان حاصل شكه منع اشتراك
الجسمية في جميع الاجسام مستندا بجواز ان يكون جسمية بعض الاجسام مخالفا الجسمية غيره لئلا يلزم عند استناد الشكل
والمقدار المعينين في الفلك الى جسميته اشتراك جميع الاجسام في الفلكية ولوازمها وطول الكلام في توجيه ذلك المنع
بما لا فائدة في ذكرها وسيجيء بيان كون الجسمية اي مصحح فرض الابعاد حقيقة نوعية امتيازها بلواحق خارجية ثم العجب منه
مع شدة خوضه في تتبع العلوم ومهارته في البحوث كيف اعتقد ان هذه الحجة متينة قوية لا يرد عليها بحث ولا فيها قدح سوى
ما ذكره من الشك على ان ما ذكره في غاية الوهن والضعف وسيجيء من الكلام ما لم يبق معه شك في ان الجسمية مشتركة في جميع
الاجسام كيف وهو اصل محقق يبتني عليه كثير من المطالب كاثبات الصور النوعية في الاجسام واثبات الهيولى في الافلاك و
اثبات الشكل الطبيعي في كل جسم والحيز الطبيعي له ومباحث النفوس والقوى والكيفيات وغيرها من المسائل الباحثة في العلم
الطبيعي واما الذي يقدح به الحجة المذكورة ويرد عليها فابحاث الاول النقض بوجه ذلك السؤال بعينه في بيان لزوم القطبية
والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم المنطقة والحركة السريعة لبعض اخر ولا يمكن استناد ذلك الى الهيولى لكونها واحدة
في كل فلك فلا توجب الاختلاف فان استند لزوم القطبية لموضع من الفلك والدائرة لموضع اخر الى الامور الالهية
التي هي علم به بالنظام الافضل والارادة التي ينسبونها بعضهم اليه من غير مرجح فيستند لزوم اصل الفلكية وما يلزمها
اليها وبالجملة كل ما وقع به الجواب عن هذا فليقع به عن ذلك من غير تفاوت الثاني ان ايجاب لزوم الشكل والمقدار لا يمكن
ان يستند الى الهيولى لانها جوهر قابل ومعنى القبول القوة والامكان وهو ينافي الايجاب والاقتضاء بل لابد من ان يكون
للفلكية ولوازمها مقتض اخر حتى يقبلها الهيولى التي شانها قبول الصور والهيئات لا ايجاب شيء من الاشياء الثالث
ان الذي ذكره هو في الحقيقة شبهة يجب حلها حتى ينكشف جلية الحال واندفع وزال اصل الاشكال وظني ان هذه الشبهة
هي التي قد كان الامام معتقدا منذ ثلثين سنة فيها انها برهان ثم ظهر له بعد تلك المدة انها مغلطة وكان قد بكى على ذلك
مدة ووجه الحل انا نختار من الشقوق التي ذكرها في السبب المقتضي للزوم المقدار والشكل المعينين للفلك ان ذلك السبب
هو امر حال في جسمية الفلك لازم لها فان اعيد السؤال في علة لزومه لجسمية الفلك دون غيرها مع تماثل الاجسام في الجسمية
قلنا الحال اذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو في وجوده متقدم على وجود محله بالذات فمنشأ اللزوم لذات المحل
هو نفس ذات الحال فالحقيقة هو الاصل والمنشأ في الملازمة والمحل لازم له كما في الملازمة بين الجسمية والهيولى حيث ان
الجسمية اصل في الجوهرية ومنشأ للملازمة والهيولى لازمة لها متفرعة عليها بل اصل الاشكال والجواب جاريان في جميع الصور
النوعية ومحالها وكذا الفصول اللازمة لحصص الاجناس التي تكون في الانواع مثلا النطق لازم لحيوانية الانسان لعدم
انفكاك احدهما عن الاخر فاذا سئل عن سبب لزوم النطق للانسان انه ان كان لاجل كونه حيوانا لزم ان يكون الحيوانات كلها
ناطقة للاشتراك في الحيوانية وان كان لاجل امر حال في حيوانية مخصوصة فالكلام في تخصيصه عائد وان لم يكن حالا في
حيوانية مخصوصة هي حيوانية الانسان فان كان مما يمكن الزوال عنه فيزول بزواله الناطقية وان كان لازما لها
كان الكلام عائدا في سبب لزومه ويتسلسل او ينتهي الى الحيوانية فيعود المحذور المذكور ثم الامر اللازم للماهية المشتركة
كان مقتضاه مشتركا في الجميع وان كان امرا مباينا والمباين متساوي النسبة الى جميع حصص الانواع لتماثلها مع قطع النظر
عن الفصول فيلزم الترجيح من غير مرجح وان كان الامر هو محل الحيوانية يرد الكلام في تخصيص المحل به ولا يمكن ههنا القول
بان المخصص هو الهيولى لان الهيولى في العنصريات كلها واحدة بدليل انقلاب بعضها الى بعض فالجواب الحق فيه ان الفصل

مقدم في الوجود على حصة الجنس فلزوم محلية للفصل محللا بالفصل لا يتم من لوازم ذاته واللازم السبب اللزوم للعقبة لا يحتاج
الى سبب اللزوم لها سوى ذات الملزوم نعم لو لم يكن الحال مقوما للمحل ولا يفتقر اليه المحل في تحصله نوعا لا افتقر لزومه الى مخصص
خارج عن نفس ذلك الحال كالحرارة للنار والبياض للثلج فهناك يستند جهة اللزوم الى ذات المحل من غير محذور لجواز استناد
اللازم الواحد الى ملزوم ومنها لما فيه وقد بقي في تحقيق هذا الموضع كلام تركناه الى موضع آخر لضيق المقام فان ما اختاره
من الشقوق المذكورة وهو استناد جهة الاقتضاء لتخصيص جسمية الفلك بلوازمه المخصوصة الى المحل وان لم يصح في تخصصات
الكلية كالابداعيات ومبادي الفصول للانواع الثابتة كما بينا لكن اذا جرى الاشكال في تخصيص الاشخاص بلوازمها التخصصية
بانه هل هو المهية او امر هو حال فيها او محل لها او مباين عنها كان المختار من الشقوق هو المحل القابل لتعين التشخص المعين
ولوازمه التعصبية لعدم استغناء التشخص ووجود التعين ووحدته عن الحاجة الى المحل المستغني عن ذلك الحال وان كان
الحال من اشخاص المهية الجوهرية الصورية وذلك لان المقوم للمحل المادي حقيقة الصورة لحالة فيه لا التخص المعين منها
بحسب هويته فلا يمكن تقدمه من حيث التخصيصية على المحل فالمحل علة للتشخص سابق عليه واذا انتقل الكلام الى تخصصه
بالتخصيص مع تماثل لسائر المحال بجر الكلام الى مسئلة ربط الحادث بالقديم كما سيجيء كشفها وتوضيحها ان شاء الله العليم

تتميم ومما يختلج بالبال ان الهيولى والصورة اذا كانتا من ذاتيات الجسم ومقوماته فلم يقعا ولا شي منهما في مطلب لم
بل يقعان في الجواب عن السؤال بما هو فلا يكتسب شي منهما بالبرهان كيف والذاتي لا يحتاج الى وسط يتحقق ان يعلم اجزاء التحقق
بحسب الماهية وهي الاجزاء العقلية اصطلاحا كالجنس والفصل المتحصلين في العقل عند ملاحظة الابهام والتعين للمهية
غير الاجزاء الوجودية اعني المادة والصورة وما لا يطلب بلم اصلا لا بحسب الثبوت للشي ولا بحسب الاثبات له انما هي المقومات
بحسب الماهية من حيث هي هي واما الاجزاء الوجودية وهي اجزاء التي بحسب نحو خاص من الوجود فهي مما يطلب بالبرهان انها
بالنسبة الى الماهية المطلقة كالعوارض وان كان وجودها بالنسبة الى وجود المهية كالمقومات ومقومات الوجود يطلب
بلم كما ان مقومات الماهية كما لوحنا اليه سابقا فاذن تركب الجسم من الهيولى والصورة لم يثبت حمله للاستغناء عن
البرهان بل يعرف ولا يجوهر بانها المجهولة فطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان اشتملتا الاولى بالقوة على الثانية
والقول الماخوذ في حد الجسم يدل على مادته الاولى والابعاد تدل على صورته اي الجوهر الممتد بالذات

الفن الثالث في تصاحب الهيولى والصورة بالعلاقة الذاتية وفيه فصول

فصل في ان الجسمية من حيث هي

لا تنفك عن الهيولى قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوة والفعل انه لا شي من الاجسام خال عن الهيولى اذ ما من جسم
الا وفيه شوب قوة الكمال او قصور في اوضاع وافعال وتجدد وانتقال من حال الى حال وان كان في ابعد عرض واسهل معنى
تعلق وانفعال فان افلاك وان كان بالفعل من جهة جوهريته وكمه وكيفه واينه ووضعه في نفسه وجميع هيئاته القارة الا
ان فيه القوة من جهة اوضاعه بالقياس الى الغير لعدم امكان الجمع بين سائر الاوضاع وقد علمت ان جهة القوة ترجع الى شي
هو محض القبول والامكان ولا محالة يكون لازما للجسمية كما مر من عدم استقلال الجوهر والقوة لا تنفك عن ذي القوة وذو
القوة لا يمكن ان يكون مفارقا عقليا والنفس بما هي نفس لا تنفك عن الجسمية فالمشتمل على القوة اولا وبالذات هو الجسم بما هو
جسم وبرهان متين لا يحتاج الى كون الجسمية طبيعة نوعية متماثلة في جميع الاجسام على ان ذلك امر ثابت لا خلل فيه
طريق آخر ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء مبناه على ان الجسمية حقيقة واحدة بانها ان جسمية اذا الحقت اخرى في ان
احديهما حارة والاخرى وان احديهما لها طبيعة فلكية والاخرى لها طبيعة اخرى ولحوق الاعراض او الطبايع انما كان بعد تحصل
ذاتها او نوعيتها من غير حاجة لها في الجسمية الى انضمام شي من هذه المعاني وهذا بخلاف المقدار حيث لا يكمل له جهة الا بعد تعين
ان يكشفه الانصالية القارة منقسمة في جهة حتى يكون خطا او في جهتين حتى يكون سطحا او في ثلاث جهات حتى يكون جسما
تعليميا فالمقدار بما هو مقدار مطلق لا وجود له ولا قوام الا ان يكون خطا او سطحا او جسما واما الجسم بما هو جسم فليس
افتقاره الى معنى وصورة اليه كافتقار فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة انها وجدت بالاسباب التي
لها ان يوجد بتلك الاسباب وهي جسمية فقط بلا زيادة الا انها تحتاج الى ان تكون اخرى في كمالاتها الثانوية كالجمادية والنبا

والحيوانية فكما ان الطبيعة الجمادية اذا حصلت للجسم فهي تمام له من غير حاجة الى صورة اخرى في كون ذلك الجسم نوعا مخصوصا لكن لو
حصلت له صورة اخرى صار اكمل مما كان او لا وكذلك الصورة الامتدادية فقد علم ان لحوق الصور المكملة للاجسام ليس من جهة
ان الجرم الجسمية مبهمة جنسية كيف والجنس بما هو جنس ليس تام التحصل والحصول لا في الذهن ولا في العين كالمقدار المطلق
فانه اذا جرد عن الفصول واخذ في العقل مجردا عنها ماعداه لم يكن لها وجود في الخارج اصلا ويكون بهذا الاعتبار ماهية عقلية
محضة واذا اخذ مطلقا عن الحذف والتجرد كان مبهمة ناقصة غير محصلة ومجهولة ليست كذلك لان الاجسام المختلفة الصور
والهيئات وجدنا انها اذا حذف العقل تلك الصور والاعراض كانت قد عقلت فيها مهية تامة جوهرية موصوفة بقبول الابعاد
وجوز العقل لها ان يكون بصرافتها موجودة في الخارج فعلم انها مهية نوعية اذ لو لم يكن كذلك لكانت بعد التجريد عن الصور المختلفة
والهيئات المتفاوتة اما حصا او مختلفة متخالفة بذواتها البسيطة او متفاوتة بفصول ذاتية غير تلك الصور والهيئات
او حقيقة واحدة غير الحقيقة المسماة بالجوهر القابل للابعاد وهي مع طبيعة اخرى يكون بمنزلة الفصل لها والكل فاسد عند العقل الصحيح
فبقي كون الجميع مشتركة في طبيعة واحدة نوعية هي الجسمية اي الجوهر المصحح لفرض الابعاد فاذا ثبتت هذه الدعوى فيبتنى عليها
كثير من المقاصد منها اثبات افتقار الاجسام من حيث جسميتها الى الهيولى ولها طريقان ذكرهما الشيخ في الاشارات لتعميم وجود
الهيولى في الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له سواء كان لازما لها كما في الافلاك
او زايلا كما في الاجسام الصغار الصلبة بعد اثباتها في الاجسام القابلة لتوارد الوصل والفصل عليها اما الاول فلان الطبيعة
الامتدادية اما ان تكون بذاتها غنية عن الهيولى او لم تكن فان كانت غنية فاستحال حلولها في المحل لان الحلول في محل عين الافتقار
اليه والغني عنه اذا كان ذاتيا استحال زواله ولو بالغير لان ما بالذات لا يزول ولا يزال فاستحال حلولها لكن الحلول ثابت في
بعض الاجسام وهو ما في كون الغنا ذاتيا للجسم من حيث الجسمية وان لم تكن غنية لذاتها فتكون مفتقرة لذاتها فيلزم حلولها

وهم وازاحة قد توهم بعض
في المحل اينما تحققت سواء كانت في الاجسام القابلة للانفصال الخارجي او في غيرها
الناس ورود النقض على هذا الدليل بجريانه في المحل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد وكون صورة واحدة حالة في
جميع المحال وكون هيولى واحدة محلا لجميع الصور والهيوليات الى غير ذلك من المحالات وهو مندفع لانا نختار عند الترديدات
الطبيعة المطلقة لا يفتقر لذاتها الا الى المحل المطلق لا المحل المخصوص بل المفتقر اليه هي الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض الافتقار
الخاص لها الى المحل المعين لاجل خصوصية عارضة لها لا لذاتها بل لاسباب خارجة عنها والاستغناء الذاتي عن المحل المخصوص
لا ينافي الافتقار العارض لخصوص فرد من الافراد وهذا مثل لوازم المهيات فان مهية المثلث اذا اقتضت تساوي الزوايا
القائمتين لا يقتضي في كل فرد الا تساويا مخصوصا بهذا الفرد دون غيره فالتساوي المطلق مقتضى ذاته وليس شي من خصوص
التساوي مقتضاها لذاتها فلا يرد ان هذا التساوي المخصوص ان كان لازما للطبيعة بالذات فكان يوجد في كل مثلث
هذا التساوي لقائمتين ويوجد في هذا المثلث جميع افراد التساوي للقائمتين لان الكلام يجري في كل مثلث ولا يرد المعين
فالحل فيه ان طبيعة المثلث مطلقا لا تقتضي الا مطلق التساوي والطبيعة الخاصة تقتضي التساوي الخاص فالمطلق للمطلق
والمقيد للمقيد فكذلك قياس معنى الافتقار الى المحل للجسمية فان الافتقار الى المحل للجسمية المطلقة والافتقار الى المحل
المعين يستلزمه الجسمية المعينة وكما ان نفس الافراد من عوارض الطبيعة كما تقرر عندهم فلوازمها على الوجه الاولى فليس لاحد
ان يقول كما جاز ان لا يكون افتقار الطبيعة الى المحل الواحد لذاتها ثم يحصل الافتقار لاجل خصوصية وسبب فليجز مثل
ذلك بالقياس الى المحل مطلقا لانا نقول اذا جردنا الطبيعة الجسمية عن الخصوصيات فان لم تكن مفتقرة الى المحل كانت في
ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها وما كان بحسب ذاته متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتي ونحو
الوجود الذاتي لمهية واحدة لا يكون متفاوتا فلا يجوز ان يكون نحو وجود المهية المختص بها من حيث هي مختلفا بحسب اختلاف
الخارجة عنها وعن مقوماتها نعم هذا انما يجوز في الوجودات العرضية والنسب الاضافات مثلا الافتقار الى الاكل انما يعرض
للانسان لا بسبب اصل البقاء على الانسانية بل بسبب الحرارة المحللة للمواد وقد يزول بزوالها وكذا الاستغناء عن اللباس
بالذات لا ينافي عروض الافتقار اليه بسبب برد مفرط لان كونه آكلا ولابسا ليس نحو وجود الانسان المختص به وهذا هو

الذي يوهم لبعض الناس امكان الواسطة بين الافتقار والغنى الذاتيين وجواز عروض الافتقار لعلة واما عروض الافتقار الى
المحل بعد ان لم يكن بسبب امر اخر فهو ممتنع لما مر من ان الحلول عبارة عن نحو وجود مهية الحال وكذا عروض الاستغناء عنه بعد افتقاره
اليه لذلك ولان الصورة لو انفكت عن المحل تقدرت بمقدار معين فتشكلت بشكل خاص فانفعلت وتأثرت عن فاعل جاعل
بخصوص المقدار والشكل المعينين اذ لو كانا لازمين لمهية الجسمية لم يتغيرا مع بقائها وكل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر فلا بد فيه
من قابل متأثر وقد علمت من ان جهة الانفعال يختص من الهيولى الاولى فيلزم ان يكون مقارنة لها وقد فرضت منفكة عن المحل
هف واما الطريق الثاني وهو ما يبتنى على اثبات امكان القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة
النوعية وهو الذي قدم بيانه في ابطال مذهب ذي مقراطيس ونحن قد اتممنا الحجة المشهورة على ابطال مذهبه بوجه اخذ
فيها ما ظهر هناك ان كل جسم بما هو جسم مما يقبل لذاته الانقسام الفكي كما يقبل لذاته الانقسام الوهمي وجواز الانفكاك
الطبيعة الامتدادية يكتفى في الافتقار الى الهيولى وان عاق عن ذلك عائق طبيعي كما في الافلاك او غير طبيعي كما في الاجسام
الذيمقراطيسية وذلك لان الجسم اذا لم يكن مقارنا للمادة لكان قبولها للقسمة الفكية مستحيلا وقد فرض جائزا فامكان
قبول الجسم للقسمة المذكورة كاشف عن وجود الهيولى فيه قال الشيخ قدس سره ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان
لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعها في شخص مراده على ما سنح لنا في كلامه ان الجوهر الممتد من حيث
هو هو لو لم يكن معه ما يمنعه من الانفكاك والانفصال بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد اشخاصه في الوجود بل ينحصر نوعه في شخص اذ لو تعدد
شخصاه لكان كل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان السابق الى رد مذهب ذي مقراطيس مع وجود المانع هف ثم بين
بطريق عكس النقيض ان المانع للقسمة ليس لازما للجوهر الجسماني من حيث هو هو وان كان لازما لبعض افراده كالفلك فالصورة
العائقة وان كانت لازمة للفلك لكنها ليست لازمة لطبيعة الجسم مط واللازم لبعض الافراد فقط عارض للطبيعة المشتركة
يجوز زواله نظرا الى الطبيعة فجسمية الفلك تقبل القسمة لذاتها وان لم تقبلها من جهة الفلكية لجواز زوال العائق للقسمة
الانفكاكية غير مفارقة عن الهيولى فثبت بذلك عموم الافتقار الى الهيولى في الاجسام وهو المرام **تحقيق وبحث**
لما كانت طبايع الافلاك اي صورها النوعية كما سيجيء مانعة عن قبول الفك والفصل فعلى ذلك وجب ان يكون كل نوع
من الفلك محصورا في شخص واحد كما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما حصل بين
الجزئين الموهومين لواحد منهما وبين الجزئين الموهومين ما حصل من الانفكاك بين الفلكين او الكوكبين فيكونان في قوتهما
من جهة الطبيعة النوعية قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لها ولذا حكموا بامتناع الاثنينية في الافلاك من حيث
الفلكية وكذا في كل جرم من الفلكيات من حيث طبيعته المخصوصة وان جازت القسمة فيها من حيث جسميتها فاذا كان الامر
هكذا فنقول يرد عليهم النقض بموضع من الفلك فيه كوكب او تدوير او خارج فيوجد له في الخارج جزآن منفصلان من فلك
واحد يكتنفان الكوكب او التدوير او الخارج والاثنينية الخارجية في طرفي الخارج المركز اظهر كالمتممين وذلك لان البيان
الموجب لعدم الاثنينية جار فيهما بانه يمكن على الجزئين المنفصلين على الجنبين من فلك واحد ما صح على الجزئين المتصلين
ويصح على المتصلين ما امكن على المنفصلين فيلزم الخرق والالتيام على الفلك من حيث طبيعته الخاصة وهما ممتنعان عليه
عندهم فان اعتذروا عن هذا باصل الفطرة فههنا يعارض بمثله في تخصص نوع واحد من الامتداد هناك **مخلص عن شبهة**
هذا النقض عليهم قد اورده الشيخ المحقق والمكاشف المدقق في كتاب المطارحات بحثا على الحكماء وما اجاب عنه اصلا
ولكن افاض الله على قلبي وجه التفصي عنه وهو ان الفلكية ليست من الصفات السارية في جسميتها كالاثنينية وذلك
لان صورتها التي تحصلها نوعا خاصا وتقوم جسميتها موجودة ليست صورة تقوم بموادها لان لكل جرم منها نفس مجردة
هي مبدأ فصلها ووصلها وافاعيلها وحركاتها المختصة فاجزاء جسمية فلك واحد سواء كانت وهمية محضة او
خارجية ليست اجزاء مقدارية لذاته النوعية بل المادية وجسميته وتوارد الفصل والوصل على جسمية الفلك من حيث ذاتها
الامتدادية غير مستحيل انما المستحيل تعدد فلك واحد من حيث هو فلك الى فلكين او جزئين له من حيث هما جزآن للفلك لا من حيث
هما جزآن لجسمية الفلك فالمتممان ليسا فلكين عندنا وان كانا من الاجسام المنسوبة الى الفلك ولهذا اصحاب الهيئة

لم يذكروهما من جملة اعداد الافلاك **فصل** في ذكر احكام كلية متعلقة بهذا المقام منها انه قد ظهر مما ذكرنا ان المادة
التي ليست داخلة في قوام مهية ذلك الشيء والا لكانت بينة الثبوت ولم يفتقر في اثباتها الى برهان لكن الجسم بما هو جسم
قد حصل لنا معناه وهو الجوهر الذي يمكن ان يعرض فيه ابعاد ثلثة على الوجه المذكور وشككنا في انه هل له مادة تحمل معناه ام لا
الى ان جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر اخر مادي فظهر لنا ان الجسم المحسوس مركب من جوهرين حال ومحل فتبين من هذا ان المادة
غير داخلة في قوام مهية الجسم ثم انا بعد ما اثبتنا المادة لبعض الاجسام توقفنا في بعض اخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم
النوعي بين الذي انكشف لنا مقارنته لها وبين ما يتوقف الحكم بوجودها له فبهذا ايضا تأكد ما قلنا من عدم حاجة
الشيء الى المادة في حقيقته وان احتاج اليها في قوام وجوده وكما علمت هذا في الجسمية بالقياس الى ما قامت بها الى المادة
فاعلم ايضا بالقياس الى ما تقوم بها كالطبايع النوعية كما مر وقد تأكد الشيخ في الهيات الشفاء هذا الحكم بقوله واما
الجسمية التي نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بشيء ينضم اليها حتى لو توهمنا انه لم ينضم الى الجسمية
معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون محصلا في انفسنا الا مادة واتصال فقط ولذلك اذا اثبتنا مع الاتصال شيئا اخر فليس
لان الاتصال نفسه لا يتحصل الا بالاضافة اليه وقرنه به بل بحجة اخرى بينا ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده فليس انه لا يوجد
الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يتحصل طبعه فان السواد والبياض كل شيء منهما محصل الطبيعة معنى محصلا اتم تحصيل
ولكن في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان يحصل له طبيعة مشارا اليها الا ان يجعل
بالضرورة خطا او سطحا حتى يصير جائزا ان يوجد لا ان المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا وقال
ايضا واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة
جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذن
ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق لا تغنيها عن المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى
المادة انما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لاجل ذاته والجسمية من حيث جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان ان
الاجسام مؤلفة من مادة وصورة ومنها ان قول الحكماء كلما استغنى فرد من افراد طبيعة نوعية عن المحل لذاته فيلزم استغناء
سائر افراد تلك الطبيعة عنه يجب ان يخصص الطبيعة بالطبيعة الموجودة والافراد بالافراد الخارجية لئلا ينتقض هذه
القاعدة بالجواهر المجردة وبالجواهر الصورية المستغنية عن الموضوع فان كلا منها قد يوجد في الذهن مفتقرا اليه وقد يرد
عنه وهو المحل المستغني عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهني للجوهر الى الموضوع افتقار سائر الافراد له اليه فيلزم ان لا
يتحقق جوهر في العالم لارتسام الجواهر في المبادي العالية هف ثم انك لما علمت من طريقتنا المختارة عند القدماء تجويز
كون مهية واحدة نوعية مختلفة المراتب في الحاجة الى المحل وعدمها فالاستدلال على افتقار الجوهر الممتد الى الهيولى في
الفلكيات بتحقق الافتقار اليها في الاجسام القابلة للفصل والفك غير صحيح على هذا الرأي فلا بد من المصير الى احد
المسلكين الاخرين في بيان هذا المطلب **فصل** في استحالة تعري الهيولى الجسمية عن مطلق الصورة هذا المقصد
مما يمكن فهمه من احد مسالك اثبات الهيولى وهو مسلك القوة والفعل فان الهيولى اذا تجردت عن كافة الصور لكانت لها
اما الفعل ولها قوة قبول الاشياء ولا اقل لها استعداد شيء ما والا لم يكن هيولى فيتركب ذاتها من جهتين بها يكون بالفعل ومن
جهة بها يكون بالقوة وقد فرضت بسيطة هف وهذا برهان تام لا يرد عليه شيء عند التحقيق لكن القوم لم يكتفوا به بل
ذكروا مقدمة اخرى هي انها عند التجرد يلزم ان يكون جسما وكل جسم مركب من الهيولى والصورة والمفروض خلافه بيان ذلك
انها اذا تجردت فان كانت ذات وضع وحيز فكانت اما منقسمة فيكون احد المقادير الثلثة وقد فرضت مجردة عنها
وعن ما يستدعيها او غير منقسمة فيكون فردا لا يتجزى وقد مر بطلانه اذ النقطة عرض لا يجوز ان يكون موجودة مفارقة
وان لم يكن ذات وضع واشارة فلا يخ اما ان يستحيل اتصافها بالتجسم والتقدر او يمكن فان كان الشق الاول فكانت
من الجواهر العقلية بالفعل فتكون خارجة عن جنس الجوهر القابل والمفروض خلاف ذلك وان كان الشق الثاني فلا يخ
اما ان يحل فيها البعد المحصل لها دفعة او تدريجا على نهج الحركة في حيز مخصوص ام لا فعلى الاول اذا صادفها المقدار

وقد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة ومتحيزة وان لم تكن محسوسة وهو محال وان لم يكن حصولها في حيز مخصوص
لم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما به يقع التخصيص فلم يكن حيز اولى به من حيز ولا نحو لا بد ان يكون عند الحصول في حيز فهو اما
جميع الاحياز او في بعضها دون بعض فالاول محال لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت الا حيز واحد والثاني يستلزم الترجيح
من غير مرجح فعلم من هذا ان هيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها قدر بما به لبست الصورة المدرية واذا لبست
تلك فليس يصح ان يختص بحيز معين من احياز كلية عنصرها وهو الارض الا بجهة مخصصة توجب طلبها الى ذلك الحيز وليست
تلك الجهة الا علاقة وضعية اذ غيرها من الاسباب والمعاني والصفات لا يخصص القابل المجرد بحيز لتساوي نسبة نفس
كونها هيولى ونفس الفاعل المفارق ونسبة سائر الاوضاع الفاعلية والدواعي الغائية عند المفارق الى الصورة معينة تجسمه
دون غيرها فلا تاثير لها الا بمناسبة وضعية واما على الشق الثاني اي كون قبول الهيولى لمقدار معين بكماله لا دفعة بل على
تدرج وانبساط فيلزم ان يكون ايضا ذات وضع بل جسما وذلك لان كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة الجهات والاطراف السافل والعلو
والتحت والقدام والخلف واليمين والشمال وكل جوهر يلزمه الابعاد والنهايات يكون جسما وقد فرض لا كذلك هذا خلف طريق آخر انما
عند التجرد ايضا يكون جوهرا قابلا كما علمت فيكون لازمة القبول للاشياء لان لوازم المهيات لا ينفك منها وهذا هو التحقيق الا
انا نقول مع قطع النظر عن هذا هل هي وجودها عند التجرد وجود قابل بالفعل فيلزم ان يكون عند التجرد متصورة بالجسمية بالفعل
وهو ممتنع وان لم يكن وجودها وجود قابل بالفعل فيكون متقوما بذاته من غير تقدر وتكمم فلا يكون ذا اجزاء بالذات ولا بالعرض ولا بالقوة
ولا بالفعل ثم اذا عرض له المقدار صار ذا اجزاء بالقوة عند الوحدة الاتصالية وذا اجزاء بالفعل عند الفصل عند الكثرة فيكون
عروض امر لازم مما يغير حقيقته عما كانت عليه ويبطل ذاتها ونحو وجودها المختص بها فكيف يكون للشيء تقوم بانه لا جزء له اصلا
بالقوة ولا بالفعل ثم عرض له ان يصير ذا اجزاء بالقوة في وقت وبالفعل وقتا آخر والتبدل في حد الشيء وقوامه ممتنع ولا كان الحد
بالنسبة الى المحدود ولهذا لا احد ان يتوهم ان الحد لما كان عين المحدود ومع ذلك وجد المحدود في الخارج او في الذهن مجردا عن الاجزاء
الجنس والفصل ثم يوجد في الذهن عند ملاحظة العقل معناه الحدي فيكون قوامه بالاجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظة بسيطا
لانا نقول التفاوت بين الحالين انما هو بحسب الاوصاف والاعتبارات لا بحسب وجود معاني الاجزاء وعدمها فان ذوات تلك
الاجزاء لا تتبدل في الحد والمحدود بل يتعدد عند التفصيل ما كان واحدا عند الاجمال وبالعكس اذ الاجمال والتفصيل نحوان ادراكين
من غير تفاوت في حسب المدرك ففي المحدود يكون وجودات الاجزاء بما هي وجودات بالقوة وفي الحد يكون بالفعل وكذا حكم المقدار
عند الاتصال وعند الانفصال واما الجوهر المفارق فلا يمكن ان يكون فيه اجزاء مقدارية لا بالفعل ولا بالقوة فلو فرض ان الجوهر
المفارق صار ذا بعد ومقدار يلزم المحال المذكور وهو التبدل في نفس قوام الشيء وحقيقته وزيادة التفصيل والتوضيح في هذا
المطلب يطلب من كتاب الشفاء طريق آخر ذكره بهمنيار في التحصيل وهو انه لو قبلت الهيولى صورة لا تقبل الانقسام لكانت
ضدا للصورة الجسمية وليس للجسمية ضد وان لم تقبل صورة اصلا لم تكن جوهرا بالفعل فان كانت في نفسها قابلة للاشارة فكانت
جسما وقد فرضت مجردة عن الجسمية وان لم يكن في نفسها قابلة للاشارة لزم من المحالات ما ذكرناه طريق آخر لبعض من بعدهم
ان صح القسمة الخارجية في المقدار هو المادة باستعدادها **تفريع** قد صح واستبان من كلام الشيخ وتلميذه ان الصورة
الجسمية ليست بالنسبة الى الهيولى كالاعراض اللازمة التي تلحق الشيء بعد ان يتم له نحو من انحاء الوجود اي وجود كان سواء كان ذلك
اللازم بحيث يتحصل به الملزوم تقوم ثانوي وله وجود طبيعي آخر كجسمية الفلك وصورتها الفلكية ام لم يتحصل كالمثلث
ومساواة زواياه لقائمتين فان للمثلث وجودا تاما سواء اعتبرت معه المساواة للقائمتين ام لا فاعتبار هذا اللازم وعدمه
لا يؤثر في الملزوم وجودا وكمالا بخلاف الصور الطبيعية فانها يستكمل بها المحل وينفعل عنها بكمال بعد كمال اول واما
الجسمية بالقياس الى ما يتقوم بها فليست من احد هذين القسمين اذ لا وجود لمحلها مستقلا بوجه من الوجوه اصلا بل الهيولى
انما شانها قوة الوجود بما هي قوة الوجود في الخارج فيتحد قوة الوجود بمخرج الملزوم بالقياس الى لازم المهية ويتحد الجسمية
بمخرج المادة الثابتة كالجسم مثلا بالقياس الى ما يكملهما من الطبائع الصورية ويتحد الخارج بمخرج الامكان والمهية طريق آخر
لو جاز للهيولى بقاء بلا صورة جرمية اي توجد وجودا عقليا بلا وضع واشارة حسية يلزم ان يتخالف هيولى لهيولى اخرى

وليس لهما مقدار بحسب المقدار واللازم بط بالضرورة فالملزوم كذلك وجه اللزوم انا اذا قسمنا جسما بنصفين فيفرد هيولى
كل جزء بصورة فتوهمنا تجريد الصورة عن هيولاها قبل وقوع القسمة وتوهمنا تجرد كل من النصفين عن هيولاه بعد القسمة فيكون
كل واحد من المادتين غير منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة فلا محالة يكون هيولى ذلك الجسم مخالفا لهيولى كل واحد من النصفين
وهذه المخالفة اما بالمهية ولوازمها وهي واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا يكونان عند عدم الجسمية ولما
المقدار او هو مسلوب عنهما فيكون حكم وجود الشيء وعدمه واحدا ولما باتحاد الهيوليين بعد التجريد هيولى واحدة كما كانت
قبل القسمة فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل منه شيء ما هو بعينه حكمه وقد انفصل عن غيره وحكمه مع غيره وحكمه وحده من كل
جهة حكما واحدا ولما بقاء احديهما وبقاء الاخرى فان كان المعدم لها زوال الجسمية عنها فهو مشترك بينهما فلا يخص
احديهما به دون الاخرى وان كان ما منها جميعا شيئا واحدا وهو ايضا ممتنع في عديم المقدار فلم يبق من الشقوق الا كون احديهما
جزءا للاخرى وليس جزء محمولا عليها فيكون لا محالة جزءا مقداريا مع انهما مجردتان عن المقدار هذا خلف **تفريع آخر**
يتحقق من هيهنا ان الهيولى ليست في ذاتها الا شيئا ابهاميا وليس لها نحو من الوجود لم يكن به غير جسمانية والا لكانت بحسب
مهيتها محصلة القوام من غير تجسيم فكلما يحصل منها في الذهن فهو وجه مباين لمهيتها غير صادق عليها الا بحسب التقدير
والفرض فقولنا الهيولى امر بالقوة معناه ان كلما لو وجد كان هيولى فهو بحيث لو وجد كان بالقوة لان كل ما يلتفت اليه
العقل استقلالا ويحكم عليه بحكم يصير متحصل القوام معقول القوام بالفعل وليس امرا بالقوة وهكذا الحال في نظائرها من الامور
الناقصة التحصل والوجود كالعدد والزمان والحركة والحرف واللاتناهي والنقائض وامثالها **تفريع آخر** لما ثبت ان
كل ما يقبل المقادير والابعاد فلا يمكن ان يكون بحسب قوام ذاته وفعلية جوهره مما يابى عن قبول القسمة والتعدد والا لكان
ما كان وجوده وجودا وحدانيا غير انقسامي مما يقبل وجودا منقسما في ذاته قسمة بالقوة كالمقدار او بالفعل كالعدد وهو مستحيل
عند العقلاء ولهذا يحكم كل من له فطرة مستقيمة باستحالة طريان الجسمية على الجوهر المفارق او الجوهر الفرد من ذوات الاوضاع
لو فرض وجوده فلا بد ان يكون مادة الجسمية والمقدار امرا لمحض حيثية التقدر والتجسيم فلو تشكك متشكك انا ننقل
الكلام الى نفس مادة الجسم هل هي في ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصورة تكون متصلة فيكون نفسها صورة الجسم لا مادته اذ لا
نعني بحقيقة الجسم الا جوهرا متصلا بنفسه فهذا تلك الحقيقة بلا فصل فلا حاجة لها الى جسمية اخرى غير ذاتها يلحقها
او يكون جوهرا عقليا او جوهرا ذا وضع غير منقسم فيلزم منه المحذور وما قد برهن على استحالته فهذا هو الباعث الكلي لمن
انكر وجود الهيولى الاولى علاج ذلك قلنا قد مر سابقا ما به يندفع هذا الشك فان بناءه على الذهول عن معنى المادة ومرتبة
وجودها من الصورة اذ ليست نسبة الصورة الجسمية اليها نسبة لازم خارج او صورة مكملة لحوق كل منهما الى الشيء بعد تمام
حقيقته ووجوده وليس للهيولى وجود مستقل بالفعل الا بالصورة بمعنى ان الصورة نحو وجود ما خارجي ومحصلها
وتمامها فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب التشخص دون نقصان المهية الخارجية وقصور كل شيء من توابع
حقيقته المطلقة وقد مر ان الصورة في غير المادة الاولى من المواد الثانية من ذوات الطبائع الثانوية انما يفيد لموضوعاتها
وجودا كماليا بها يصير الموضوع موجودا مستكملا لنوع آخر من جهة الصورة بعد وجوده في ذاته وتحصله وتنوعه في نفسه
ولهذا يكون موضوعا ومادة ايضا من جهتين فمن حيث له في نفسه وصورته مع قطع النظر عن لحوق صورة اخرى نوعية
خارجية يكون مستغنيا عن الحال فيكون نسبته اليه نسبة الموضوع الى العرض وباعتبار ان نسبة ذاته الى هذا المتحصل
الثانوي والنوع الاخروي نسبة النقص الى التمام والقوة الى الفعل يكون مادة واما الهيولى الاولى فهي عادمة في ذاتها عن
جميع مراتب التحصل والتنوع الا ما ضم ابهامها من صورة الجسمية او لازم من صورة كمالية اخرى كما سيجيء اثباتها

فصل

في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة ليظهر نحو وجود كل صورة بالقياس الى ما هو حامل لها وتقدمها في الوجود على
هيولاها اعلم انك لما علمت ان الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولى وان الهيولى ايضا مفتقرة لذاتها
الى الصورة علمت ان بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرد اتفاق وكل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا يخ اما تلك
العلاقة علاقة التضايف او علاقة العلية والمعلولية اما الاولى فغير ثابتة بينهما لان ذات كل واحدة منهما غير

معقولية بالقياس الى الاخرى نظرا الى ذاتيهما وان كانت الهيولية بحسب المفهوم داخلة تحت المضاف اذ لا يعقل الا بالقياس
الى ما هي قوة له او ذات قوة له او ذات استعداد او ذات استعداد له وكذا مفهوم كون الشيء صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما هي له
بها لكن الكلام في نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم كل منهما والا لم يحتج في استلزام كل منهما للاخر الى برهان لان
المتضايفين يتعقلان معا واما الثانية فهو وان كانت في بادي الامر يحتمل قسمين لاحدهما ان يكونا متكافئين والاخر ان لا يكونا
كك لكن الشق الاول وهو كون الشيئين بحيث يكون كل منهما علة للاخر يفتضح بادنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى
كلفة الاستدلال اذ فرق بين كون الشيئين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الاخر وعدمه عدمه وبين كون كل منهما
سببا للاخر وجودا او عدما فالثاني فاسد والاول صحيح بشرط ان يكون معنى الاستلزام في الثاني هو ان يكون وقوعه كاشفا
عن وقوع ما هو سبب له او لا تم الشق الثاني ايضا يتصور قسمين احدهما ان يكون كلاهما معلولي علة واحدة والاخر ان يكون احدهما
بخصوصه علة والاخر بخصوصه معلولا لكن يستحيل ان يكون كلاهما معا صادرين عن ثالث من غير علاقة بينهما اخرى والا لم يلزم
التلازم بينهما بالذات وهو خلف الفرض اذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى والصورة نظرا الى ذاتيهما بدون صاحبتها ثم لو لم
يكن لاحديهما اثر الا الى الثالث يلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما عن الثالث بواسطة الاخرى فيعود المحذور المذكور فقد لزم من كون
شيئين كل واحد منهما سببا للاخر فيجب ان يكون احدهما في درجة المعلولية اقرب الى العلة لا على وجه الاستقلال بل على
جواز تخصص احدهما في مقام لم يكن الثانية بعد في ذلك المقام ويكون خرق الفرض بل على وجه اخر سيظهر ثم الاقرب المتوسط
لا يجوز ان يكون هي المادة لان لها القبول والاستعداد لا الفعل والاقتضاء والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود
ما هو مستعد له فانه لو جاز ذلك لوجب ان يوجد عنه ذلك المعنى المستعد له دائما من غير استعداد وايضا لو كانت المادة
سببا للصورة لوجب ان يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور وهذا هو معنى التقدم العلي والمعدوم لا يكون علة
للوجود وقد علمت ان الهيولى في ذاتها قوة محضة **فروع** يرهنها يكشف لك ايها العاقل البصير ان الجسم لا يكون سببا
لوجود اصلا لا لمباين ولا لاحد جزئيه وذلك لان المادة امر عدمي وكذا ما يشتمل عليها من حيث يشتمل عليها واما الصورة
فلان تاثيرها في شيء بتوسط المادة لانها لو استغنت عن المادة في فعلها فبالاولى ان تستغني عنها في وجودها في نفسها اذ
الايجاد يتقوم بالوجود والتالي كما علمت فكذا المقدم فاذا كان تاثيرها بواسطة المادة فيكون المادة علة قريبة لوجود الشيء
وهو خلف فعلم من هنا ان الاجسام كلها في انفسها متكافئة في درجة الوجود من غير علاقة ولزوم بينها وانما قيدنا الكلام
بقولنا في انفسها لانها قد توجد التلازم والتعلق بينها من جهة الامور اللاحقة والاوصاف الثانية فان الاجسام المستقيمة
الحركات كالعنصريات يتوقف وجودها على وجود المحدد للجهات لكن من حيث كونها ذوات جهات وحركات ومن حيث كون
المحدد محددا لا من حيث كونه جرما فلكيا وبذلك يثبت وجود امر قدسي مفارق عن الاجسام ولعراضها بالكلية والسلسلة
الاجسام قدرا وعددا واستحالة التسلسل مطلقا فينتهي الى موجود واجب بالذات غير جسم ولا جسماني وهذا احد الطرائق الى
وجود الواجب ايضا لما كان كل جسم مؤلفا من هيولى وصورة فلو كان جسم سببا لجسم اخر لكان يجب ان يكون اولا سببا لوجود
جزئيه اللذين هما اقدم منه وهذا محال لان المادة لا اختلاف لها في ذاتها وقد مر سابقا ان الصورة الجسمية حقيقة متماثلة لا
في الوجود والعلة يجب ان يكون مخالفة للمعلول في درجة الوجود ونحوه ولغير ذلك **هف شك وازالة** لقائل
ان يقول اختلاف الصور يكون لاختلاف المواد لان هذا فاسد من وجهين اما اولا فلانه يتجه ان يكون تلك الاحوال التي اوجبت الاختلاف
في المادة والكلام فيها عائد بعينه ثم يرجع الى ان الصورة الاولى يكون علة في وجود الصورة الثانية ويكون للمادة القبول
فقط واما ثانيا فلان بعد تسليم ان الصور يكون متخالفة بسبب الاحوال المكتسبة عن المواد فيكون العلية والمعلولية بين
المتخالفين لا بين الصورتين الجسميتين فذلك ان صح كان حديثا اخر خارجا عن مقصودنا على انا نقول كلاما مطلقا ان ذلك
غير متصور عند التحقيق لما اشرنا اليه ان الصورة قوة جسمانية فكما ان وجودها في نفسها لا يتحصل ولا يتخصص الا بالمادة
فكذا ايجادها الشيء اخر لما علمت ان الوجود مقوم للايجاد لا انه شرط له فلنرجع الى ما كنا بصدده فنقول اذا لم يكن المادة
هي الواسطة في صدور صاحبتها من العلة فكانت الصورة هي الواسطة لصدور المادة ولا يمكن ايضا ان تكون واسطة
مستقلة او لا مستقلة اذ فساد هما بعينه كفسادهما اذا كانت علة مطلقة كما عرفت والفرق بين الالة والواسطة ان الالة انما
يؤثر به الفاعل في منفعله القريب والواسطة معلول بقياس الى الجانبين فيوجد علة قريبة لاحدهما فذلك المعلول المطلق والاخر علة
بعيدة ثم الصورة على ضربين صورة تفارق المادة الى بدل عاقب وصورة لا تفارقها اما الضرب الاول منهما فلا يتصور ذلك فيها
لانها اذا كانت علة متوسطة للمادة التي تعدم عنها لكانت تعدم بعدمها المادة فيكون للصورة المستانفة مادة اخرى حادثة
ايضا لما تقرر عندهم ان كل حادث يحتاج الى مادة سابقة وقوة سابقة واستعداد لحامل القوة فيلزم ان يكون للمادة مادة وهذا
مستحيل لان الكلام في المادة الاولى ولانه يلزم ان يكون المفروض مادة فقط صورة ولانا ننقل الكلام الى مادة المادة وهكذا يلزم التسلسل
في المواد المجتمعة ولان العلة يجب ان تكون موجودة متخصصة قبل وجود المعلول والتخصص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون
بحسب الماهية ولوازمها والا لانحصرت الماهية في شخص واحد ولغير ذلك بل يكون بعوارض مفارقة وكل صفة عارضة ليست
من اللوازم يحتاج وجوده الى جهة انفعالية والانفعال لا يكون الا من جهة المادة فيلزم ان تكون المادة موجودة قبل ما تكون
موجودة هذا مح فيجب ان يكون الصورة بنفسها جزءا من علة مستقلة وشريكا لعلة متخصصة في افادة وجود المادة فيكون
المادة وجدت عن تلك العلة الموجبة بواسطة صورة غير معينة لا تفارق المادة الا بوجود صورة اخرى تفعل بدل ما عدمت
من المادة في اقامتها بافاضة هذا الثالث المعطي دائما ما يتقوم المادة من الصور المتماثلة في التقويم وهو الواهب للصور الذي
ستعرف حاله من ذي قبل انشاء الله ويلزم ان يكون جوهرا و مفارقا اذ لو كان جسما او جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا الى ان يعود
الكلام الى الجوهر القدسي **تحصيل** لما كانت الواسطة في التقويم يلزم ان يكون قد تقومت اولا بذاتها اولا ثم بالذات لا بالزمان
ثم تقوم غيرها فيجب ان يكون الصورة قد تقومت اولا بالفعل من ذاتها او من المبدأ فيقوم الهيولى بعد ذلك فالصورة وجودها اقدم
من وجود الهيولى والصورة الجسمانية هي فعلية وتحصل الجسم وتمام له وقوة وجودها وجهة نقصها وامكانها في المادة ولما
بالقوة انما تصير بالصورة بالفعل فيكون لوجود اولا للصورة بما هي صورة وثانيا للمادة بما هي مادة وكونها مادة عين كونها
مادة للصورة في الوجود وان كان غيرها بحسب العقل عند فرضها ثم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة ولما الضرب الثاني من
الصورة التي يلزم الهيولى ابدا لعدم تحقق اسباب الفساد من حدوث الانقطاع والاتصال والانفصال الا ما شاء الله فهي
وان كانت في اول النظر مما يجوز الوهم ان يكون واسطة مطلقة او الة مطلقة في افادة الهيولى لكن العقل الصحيح محكم ينفي ذلك
بالبرهان وذلك لان تخصص الهيولى بها دون غيرها مع ابقائها في الطبيعة النوعية يحتاج الى علة وايضا قد علمت ان تخصص
افراد الجوهر الامتدادي لا يتحقق الا بعوارض انفعالية غير لحوق اللزوم للطبيعة دائمة والا لما كان وجودها في مادة بل كانت
قائمة بنفسها كالصور العقلية الخارجية ولغير ذلك فلو كانت علة مطلقة لقوامها لسبقها بالوجود والقوام بنفسها وبعللها
المقومة لوجودها فيلزم من هاتين المقدمتين كون الهيولى سابقة على نفسها بالوجود بمرتبتين وهذا بين الاستحالة ثم لما علمت
ان الايجاد متقوم بالوجود والوجود المتعين للصورة الجسمية متقوم بالهيولى لانه انما يكون بهيئات انفعالية متجددة والحصول
غير منفكة عن التغير والحدثان بسبب خصوصيات الاستمرار والبقاء وان كانت لها جهة جامعة متفقة الحصول في تلك الخصوصيات
لازمة التحقق للطبيعة دائما لكن بحسبها الانفعال والافتقار الى الهيولى الا انها مبهمة غير منفكة عن تجدد الامثال ولا خالية
عن توارد الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث في تحصلها فهو مفتقر الى المادة وان كان بالتبعية فكيف يكون سببا لوجود ما بعض
التي تخصصه والتخصص متقدم على الايجاد لانها اما عين الوجود كما هو المذهب المنصور او مساوق له فلو كانت الصورة سببا
للهيولى وكانت المادة متقدمة اما عليها او على ما معها والمتقدم على ما مع الشيء متقدم عليه ايضا فيلزم ان يكون الهيولى سابقة
على نفسها بمرتبتين هذا مح ولان الصورة الشخصية لا تنفك عن التناهي والشكل المخصوصين وهما من عوارض المادة اذ لو كانا
من لوازم الطبيعة الجرمية لكانت الاجسام كلها في مرتبة واحدة من التناهي ونحو واحد من الشكل ولغير ذلك فالتناهي والشكل
اللذان من العوارض المسببة بالمادة اما ان يكونا في درجة الصورة الجرمية الشخصية او سابقين عليها والسابق على السابق على
الشيء سابق على ذلك الشيء وكذا السابق على ما مع الشيء سابق عليه فلو كانت الصورة سببا للهيولى لكانت الصورة سابقة
على ما يسبقها اما بمرتبة او بمرتبتين فيلزم سبق الشيء على نفسه اما بثلث مراتب او بمرتبتين وكلاهما بين الاستحالة واستحالتها

التالي يستلزم استحالة المقدم فانكشف امتناع كون الصورة باحد قسميها علة مستقلة او واسطة ولذا وجب ان يكون شريكة للعلة الفاعلية وجزء للعلة التامة **فصل** في تجويز كون المعلول مقارنا للعلة لما علمت ان الوجود اولا للصورة بحسب الذات وثانيا للمادة ودريت ان العلية ليست مفادها الا التقدم في الوجود بحسب الذات ووجود الصورة على نحو الحلول فيكون وجودها في الهيولى كوجود العلة مع المع والمعية بينهما لا ينافي كون الصورة مفيدة والهيولى مستفيدة بل كما ان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم عنها المع وان يكون المع معها اذ المعية في الوجود غير المعية في فضيلة الوجود واستقلاله والاول لا يستلزم الثاني فكذا الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها غيرها مقارنا لها والمفيد لوجود شيء منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق والعقل لا يتقبض عن صحة القسمين والوجود يصدقه فيهما والبرهان قائم على وجود هذين القسمين وهكذا حال الجواهر مع الاعراض فان الجوهر واسطة في وجود الاعراض الحالة فيه بعد تقومه في ذاته بالفعل **فصل** في كيفية كون الشيء الواحد بالعموم علة لشيء واحد بالعدد بوجه خاص لما تبين وتحقق ان الصورة ليست مع الهيولى في درجة واحدة بل لها درجة من السبق لم يكن للهيولى في تلك الدرجة وظهر مع ذلك ان الصورة ليست سببا تاما ولا علة فاعلية وان هناك لا محالة شيء وراء الصورة يتعلق به الهيولى ليفيض عنه وهو جوهر نوري الهي وعقل قدسي سبحاني لاستحالة كونه جوهرا انفسانيا فضلا عن كونه صورة او طبيعة جرمية لكن يستحيل ان يكمل فيضانها عنه بلا توسط صورة اصلا بل انما يتم الامر بهما جميعا فهذا النور العقلاني يهب الصورة الجرمية باذن ربّ الصور المجردة ويقيم الهيولى بذات الصورة من حيث هي مطلقة دون العكس بان يقيم الصورة بذات الهيولى اذ لا ذات لها اصلا الا بالصور كما مر وكيفية ذلك انه اذا انقطعت صورة معينة تلبست بها الهيولى اداما واستبقاها بتعقيب صورة عاقبة فمن حيث ان اللاحقة تشارك السابقة في انها صورة ما تعاون المقيم للقد على الابقاء ومن حيث انها تخالفها تجعل الهيولى بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة من وجه واسطة بين العلة ومعلولها فلا محالة تكون متقومة بالعلة ومتقدمة متقدما بالذات فهي اقدم تحصلا وثبوتا من الهيولى وهي بالفعل وقوة فعليتها فالهيولى التي هي قوة محضة ولعلك تقول كيف يصح في قوى العقل كون طبيعة مطلقة مبدأ لوجود شخصي ووحدة عمومية علة لوحدة عددية مع ان العلة يجب ان يكون اشد تحصلا واقوى تحققا من المع فيجاب عما ذكرت بوجهين احدهما ما افاده الشيخ الرئيس وغيره من القدماء قدس الله ارواحهم ملخصه ان العقل لا ينقبض عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق وبالحقيقة الموجب الاصل هو ذلك المفارق الا انه انما يتم ايجابه بانضمام احد امور يتعاقب ايها كانت لا بعينه وذلك لا يخرجه عن الوحدة العددية بل انما يجعل الواحد تام التأثير من جهة حصول المناسبة بواسطته بين المفارق المحض الذي هو بالفعل من كل جهة وبين ما هو في ذاته قوة محضة وبالجملة لما كانت طبيعة الصور الامتدادية علة بالذات للهيولى من غير ان يدخل في سببيتها شيء من خصوصيات الافراد الا بالعرض فقد كانت العلة التامة لها مؤلفة الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد بالعدد ذاتا شخصية تامة التأثير باقية الوجود والتشخص غير متكثرة بتكثر اشخاص تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست الافراد ولا شيء منها جزء العلة ولا واحد بالعدد علة لما هو كذلك وثانيهما ما خطر بالبال بعون الله وهو ان الهيولى ليست شخصا متعين الذات كما توهم حتى يحكم عليها باستحالة استنادها الى امر عام الوجود بل انما تشخصها ضرب آخر من التشخص وتعينها نحو انقص من التعين لان تعينها قد حصل بمطلق الصور لا بصورة خاصة فاشبه تعينها تعين الامور الذهنية كالمعنى الجنسي اذا لاحظه العقل من حيث هو هو مع قطع النظر الى الفصول وغيرها فالوحدة الشخصية التي للهيولى ليست وحدة شخصية ابت في ذاتها ان تكون مستندة لوحدة نوعية للصورة بل هذه انما هي متعينة بذلك كما يكشف للمتأمل المتدبر واما الافتقار الى انضمام الامر القدسي فلعدم الان رتبة تحصل الهيولى ونحو تشخصها يستدعي الاستناد الى واحد بالعدد دون واحد بالعموم بل لان الصورة في كونها سببا اقتضت اليه ليكون محفوظة الوجود به وبواحد من افرادها الشخصية كما مر وكما يوضح ذلك انهم ذكروا في كيفية افتقار كل من الهيولى والصورة الى الاخرى في التشخص على وجه غير دائر دورا مستحيلا ان الهيولى سابقة المهية والتشخص على تشخصية الصورة المقارنة فيها الاجنة واما تشخص الهيولى فيتغير ذاتا الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية فالصور بهيتها لا بتشخصيتها انما هي مخصصة الهيولى ومقيمها جميعا واما الصورة الشخصية فهي انما تفتقر الى هيولى متعينة تعينا مستفادا من الصورة لا من تعين الصورة فكن على بصيرة **بحث وتحصيل** للسائل ان تقول لعل ما ذكرتم ان ما تقرر بالبيان البرهاني ان كل طبيعة نوعية تحتمل اشخاصا كثيرة في العين فهي انما تتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت بمادة اخرى يتسلسل المواد الى لا نهاية وان كان بالصورة فيلزم الدور فاعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة وذلك لان معنى الاول انها تتشخص بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخص او لما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات فان حقيقة الهيولى هي القابلية والاستعداد وليست فاعلة للتشخص وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما يتشخص بالمادة اي يحتاج الى قابل يقبل التشخص والقابل كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المفيد القريب للتشخصية من الاعراض المكتنفة للصورة كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات واما معنى العكس اي تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فمن حيث هي فاعلة ومفيدة لتشخصها فلا يلزم الدور ولا التسلسل **بحث وتحصيل** وللقائل ان يقول ان تشخص كل من المادة والصورة بذات الاخرى على اي وجه كان غير صحيح لانه موقوف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى موقوف على تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام الوجود الى المهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا مردود لان المقدمة الاخيرة غير قابلة للمنع لكونها بديهية واما النقض بحال المهية والوجود فغير وارد لانهما ليسا في الخارج امرين متعددين منضم ومنضم اليه بل اثنينيتهما بحسب التحليل العقلي في الذهن كما مر سابقا بل الجواب بمنع المقدمة الاولى وهي ان الشيء المطلق غير موجود فانها غير صحيحة والصحيح ان المطلق بقيد الاطلاق عن القيد غير موجود واما الشيء المطلق عن قيد الاطلاق والتقييد اي بلا ملاحظة شيء منهما لا بملاحظة عدم شيء منهما فهو موجود عند المعتبرين من العقلاء القائلين بوجود المهيات من حيث هي بعين وجود اشخاصها فالحاصل ان المهية يمكن ان يوخذ بلا شرط اطلاق وتقييد ويمكن ان يوخذ بشرط الاطلاق وبين الاعتبارين فرق واضح فهي الماخوذة باحد الوجهين موجودة خارجا وذهنا وبالآخر غير موجودة الا ذهنا واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثاني فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم واعلم ان هذين الجوابين المرضي وغير المرضي ذكر احدهما المحقق الطوسي وذكر الآخر الامام الرازي ولعله اجاب به بناء على عدم تجويزه وجود الطبايع في الخارج **تذنيب** كل واحد من المادة والصورة وان كانت يرتفع برفع الاخرى الا انه لا يستلزم ان يصير كل منهما كالآخر في مرتبة الوجود وهكذا في كل علة مقتضية ومعلولها وذلك لان احدهما وهي العلة اذا رفعت رفع المعلول واما الآخر وهو المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة بل اذا رفع كانت العلة مرفوعة قبله قبلية بالذات فالامر ههنا بالعكس من ذلك فان رفع المعلول متأخر ورفع العلة متقدم ذاتا مع انهما معا في زمان واحد كحركة اليد والمفتاح حيث ان رفع حركتها متقدم على رفع حركته وهما معا في الزمان واما بحسب التصور فكلا الوجهين من التقدم والتأخر الذاتيين جاير فيهما كما في برهاني اللم والان وقد مر هذا في مباحث العدم

الفن الرابع في اثبات الطبايع الخاصة للاجسام والاشارة الى جوهرية صورها المنوعة وما يلتصق بها وفيه فصول **فصل** في الاشارة الى معنى ما ذهب الحكماء المشاؤون الى ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية معنى آخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا سميت صورة نوعية اي منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وما يوجد في كل نوع حتى يخالف ما يوجد في ساير الانواع الجسمانية وهي ايضا عندهم مبادي آثارها المختلفة ومبادي حركاتها وسكناتها الذاتية فتسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات اولى لتكميلها الجنس بها انواعا مركبة فهذه عنوانات واوصاف لامر واحد في كل جسم طبيعي من الاجسام لاحد ان يوخذ بان جوهرية ذلك الامر من كل واحد من هذه النعوت ويجعلها طريقا موصلا اليه **فصل** في اثباتها من جهة سببيتها للحركات والآثار لاريب في ان المقتضي للآثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام الاجسام لا بد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذاتها لانا نعلم ان للاجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كالماء والهواء او بعسر كالارض والنار وامتناعهما كالكواكب والسماء وكاختصاص كل قسم من اقسام الفلكيات والعنصريات بما له من الشكل والمكان والوضع والكيفية اللازمة له او المجبول على حفظها عند الحصول وطلبها عند الزوال بقاسر والرجوع اليها بمجرد زوال القاسر على اسرع ما يتصور في حقه

ونعلم بالضرورة ايضا ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف انما يتحرك الى السماء بحسب ذاتها
او بحسب امر خاص بكل واحد منهما غير خارج عن ذاته وعن مقومات ذاته ومحصلات وجود ذاته فتلك المبادي لا يمكن ان تكون هي
الجسمية المتفقة والا لاتفقت الآثار ولا الهيولى لانها كما علمت قابلة محضة والكلام في المقتضي ولانها واحدة في العنصرين فيما
يعود مثل المحذور المذكور في مبدئية الجسمية المشتركة وهو اتفاق الآثار في اجسام هذه الكرة ولا العقل المفارق لتساوي
نسبته الى جميع الاجسام ولا يجوز استنادها ايضا الى الباري ابتداء بلا وسط لان نسبة الباري الى الاشياء نسبة واحدة والا
لكان فيه جهة وليس لذاته جهة صدورا وفيضانا وهذا الاتفاق القول بالفاعل المختار ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح وما لم يبطل
اهل الحكمة والترتيب فاختصاص بعض الاجسام بصفات وآثار مخصوصة لا بد في حصوله من الفاعل الحكيم والفاطر العليم من مخصص
وهو المسمى بالصورة النوعية نعم انما ينسد باب اثبات الصور النوعية بل سائر القوى والكيفيات المحسوسة بل المحسوسة ايضا
عند من يثبت الفاعل المختار بمعنى من له ارادة بلا داع وحكمة اذ مع تمكين هذه الارادة الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات
ولم يبق مجال للتأمل في المقدمات والنظر في العلوم النظريات ولا ايضا يأمن الانسان ان يخلق فيه امور يرى بها الشكل المربع
والعظيم سخيفا ويرى الاشياء كلها على خلاف ما هي عليها واكثر الناس يلتزمون هذا لاعراضهم عن الحكمة عافاهم الله بها لسبق
اعمال قبيحة واخلاق وعادات سيئة من حب الجاه والتفوق على الاقران وسائر امراض نفسانية استحكمت في نفوسهم فصارت
سببا لاستنكافهم عن التعلم وانكارهم الحكمة لئلا ينتقض احد عليهم اصولا فاسدة اخذوها من معلميهم تقليدا وتلقفا من غير
بصيرة فالجاتهم تلك الاصول مع ما يعتريهم من تلك الامراض والعادات والاعراض عن العلوم الحقة والحكميات شغفا بما عندهم
من قصور الافكار والانظار الى القول بما سموه الفاعل المختار وقى الله السالكين شرهم وضرهم في الدين لان هؤلاء قطاع طريق
الآخرة على السالكين وهؤلاء المعطلة في الدورة الاسلامية بازاء ما في دورة الاقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى عند المتصف
المتدبر قال بعض المحققين ان لظهور مثل هذه الآراء انقطعت الحكمة عن وجه الارض وانطمست العلوم القدسية واعترض على هذا
الاستدلال بوجوه الاول لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي للآثار المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم
ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسري مبدأ ما للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في الحديدة الحامية مبدأ للحر
للجسم والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا في مواضع كثيرة صارت الاعراض مبادي للآثار فليكن
ما سميتموه صورا من هذا القبيل لا يقال ليست هذه الاعراض مبادي للآثار بل هي معدات والفاعل غيرها لانا نقول مثل هذا
فيما سميتموه صورا ومما يؤكد ذلك ان الشيخ الرئيس قد استدل في بعض رسائله على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدأ للصفات والآثار
الحاصلة فيما دونها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والكيفيات كالحرارة والبرودة في النار والماء حيث قال ذلك
لان مصدر الفعل الجسماني قوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت
القوى المنطبعة في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة جسمها
والفعل الذي واسطة جسمها شرط في ايجاده انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرط كونها
فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذن فعلها في اجسامها ممتنع قطعا بل معنى
قولنا ان الطبيعة هي مبدأ تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة والبرودة مثلا وغير ذلك هو ان الجسم المنطبع انما استعد بحدوث الطبيعة
لتلك الاشياء فاذا تم استعدادها لها افاضها واهب الصور عليها باذن خالقه جلت قدرته فكما ان الطبيعة فاضت على الجسم
بعد استعداد خاص وتهيؤ تام لذلك الفيض فكذلك القوى الاخرى تفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها والاستعداد التام
يحدث بعد حدوث الطبيعة فيها الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام شرطا لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب لذلك
او مبدأ لذلك وهكذا في غير هذا اذا تاملت وجدت بعض الهيئات والصفات متقدما وجوده على وجود البعض ووجوده شرطا
لوجود المتأخر اعني ان المادة القابلة لذلك البعض انما يستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر بوجود ذلك البعض الذي هو شرط
الاستعداد التام فبهذا الوجه يتوقع عليه انه سبب للمتأخر وكذلك نسبة النفس الى قواها وصفاتها كنسبة الطبيعة الى ما قلناه انتهى وهو
صريح في ان هذه الامور معدات للآثار وليست فواعل فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء والجمودة في الارض

ليس من مقارناتها لتلك الاجسام فليجز مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة النار وفي البرودة التي تحصل في غير الماء بواسطة
الماء وكذا في سائر الآثار كالاحالة الى شبه جوهر المغتذي والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك فانتم جعلتم بها صورا لتربيت الآثار
من الشرائط والمعدات التي لا ينافي العرضية كالميل والحرارة والبرودة وامثالها وايضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند
المشائين اعراض مع انكم تسمونها صورا ويجعلون بها ايضا الآثار فاذن الصور وغيرها فاذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا
فغيرها اولى بالعرضية والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور بكون مبادي الآثار المختلفة في الاجسام يجب ان تكون جواهر ليس
موقوفا على كون المبادي اسبابا فاعلية بل يكفي كونها عللا معدة فان الآثار المختلفة لا بد لها من مخصصات مختلفة فتلك المخصصات
ان كانت ذاتيات الاجسام ومبادي فصولها الذاتية حتى يكون الاجسام بها مختلفة الحقائق فتكون جواهر لاتحاد مقوم الجوهر
عندهم وان كانت اعراضا فتكون كالآثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها فينقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل
الى غير النهاية او يدور او ينتهي المخصصات الى ما ليست آثارا للاجسام بل صورا مقومة متنوعة تنقسم بها الجسم الطبيعي انواعا مختلفة والاولان
مستحيلان فتعين الثالث وهو المطلوب واما ما توهم منهم من نسبة الفعل والافادة الى بعض القوى والكيفيات وقولهم بانها فعالة
فمن باب المسامحة بعد ما حققوا الامر من كون الفاعل في الايجاد يجب ان يكون مباين الذات عن علائق المواد وهم قد صرحوا بان المسمى
فعل الطبيعة من باب الحركات والانفعالات واما غير ذلك فهو بسائط الواهب غيرها وليس هذا مما يخفى على الا على الناقصين في الحكمة
كالاطباء والدهريين والمنجمين ومن يحذو حذوهم الوجه الثاني انا لا نسلم ان نسبة المفارق الى سائر الاجسام على السواء لم لا يجوز
ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام دون بعض ولو سلم ذلك لكن لا نسلم انه يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة
وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة يحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه
الكمالات المختلفة الفائضة عليها والجواب ان الاجسام بعد اتفاقها في الجسمية المشتركة لا بد لكل منها من استعداد خاص او حالة
خاصة او ما شئت فسمه من خصوصية بها يطرأ عليها ذلك الاستعداد او غيره لان الاستعداد كالقوة امر عدمي ممتنع وصفه
خاصة متقررة في ذات المستعد فتلك الصفة لو كانت امرا عارضا لكان عارضا للجسمية بخصوصه وانما الكلام في خصوصية
ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية ايضا امرا عارضا متأخرا عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعا فيتسلسل الامر او يدور فلا بد
ان يكون الخصوصية بالاخرة امرا داخلا في ذلك الجسم المخصوص متقدما عليه مقوما له فاذا تحقق الامر هكذا فلغيرك الاحيان يقول اذا كان
اختصاص الاجسام بعوارضها وآثارها مما يحتاج الى صور مخصوصة يكون هي اسباب اختصاصات الاجسام بالعوارض والآثار فيعود
الكلام في اصل امتياز تلك الاجسام بتلك الصور فما سبب اختصاص كل نوع من الاجسام بصورته الخاصة به بعد اتفاقها في الجسمية
وذلك لما اشرنا اليه من ان تلك الصور وجوداتها اسباب لحصول الجسمية المطلقة نوعا خاصا وهويتها مقومات للانواع بهوياتها
الخاصة ولغفلة اكثر الناس عن هذا السر الحكمي يتشوش عليهم الامر في كثير من المواضع حتى انهم يتحيرون في فصول الانواع المركبة بل البسيطة
ويطلبون سبب اختصاص الناطق بحصة الحيوان التي في الانسان وسبب اختصاص الصاهل بحصة الحيوان التي في الفرس ولا يعلمون ان
الحيوان من اللوازم العامة للناطق والصاهل وامثالهما المتأخرة مرتبتهما عن مرتبة هذه الملزومات فحصول الجنس للفصل اولى بطلب اللمية
فيه من حصول الفصل للجنس واختصاصه بحصة من حيث يطلبها فيها الوجه الثالث انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة
بها يختلف نسبته الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام آثارا مخصوصة ولبعضها آثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صور نوعية
او يكون عدد المفارقات كثيرة حسب تكثر الاجسام نوعا كما ذهب اليه الاقدمون كافلاطن ومن يحذو حذوه من اشياخه ومعلميه
مثل سقراط وانباذقلس وفيثاغورس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من اعاظم حكماء الفرس وملوك الحكمة المشرقية واساطين
الفلسفة والخسروانية حسبما روى عنهم الشيخ الالهي صاحب الاشراق عنهم في كتبه كالمطارحات المسمى بالمشارع والمطارحات
وكتابه المسمى بحكمة الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل
مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في
النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفيها عن نفوسنا والا لكان لنا شعور بها وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة
في ريش الطواويس انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير ان يستند الى كلي سبب وقانون مضبوط ومدبر عقلي

ورب نوع حافظ بل هو لاء الاعاظم من اليونانيين والفرس يثبتون لجميع انواع الاجسام وهيآتها الى تلك الارباب يقولون ان
هذه الهيآت المركبة العجيبة والنسب المزاجية وغيرها ظلال للاشراقات معنوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة
لنوع كرائحة المسك مثلا ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه قالوا وانجذاب الدهن الى النار في المصباح لما تبين انه ليس لضرورة
عدم الخلا على ما ذكر في موضعه ولا لقوة جذابة في النار بالخاصية فهو ايضا لنسبة كلية بين صاحب النوع لطلسم النار الحافظ
لصيصيتها ولغيرها وهو الذي سماه الفرس اردبهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات ارباب الطلسمات وهرمس
واغاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحقة المتكررة المبتنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وذوقياتهم
الروحانية وخلعهم ابدانهم واذا فعلوا هذا فليس لنا ان نناظرهم كما ان المشائين لا يناظرون المنجمين كابرخس وبطلميوس فيما حكموا
عن مشاهداتهم الحسية بالالات الارصادية حتى ان ارسطو عول على ارصاد بابل فاذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب
الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية حتى يتبعهم غيرهم ممن تلاهم وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فليعتبر قول اساطين
الحكمة والنبوة في امور شاهدوها بارصادهم العقلية في خلواتهم ورياضاتهم فيما شاهدوها من العقول الكثيرة وهيآتها
ونسبها النورية وهي بمنزلة افلاك نورية هذه الافلاك ظلال لانوارها وهيآتها الوضعية وغيرها ظلال لهيآتها العقلية
ونسبها النورية كما اشرنا اليه فيما مر وليس كما قال الذابون عنهم والمتعصبون لهم وهو الشيخ الالهي المشائين دليل على حصر العقول في
عشرة او خمسين وبالجملة في السلسلة الطولية اي العلية والمعلولية ولا يلزم ان يأخذ الافلاك في الترتيب حيث يأخذ العقول
في الترتيب بل يحصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى عرضية كالفروع
لتلك الاصول الاعلين يحصل من الفروع الاجسام الفلكية والعنصرية من البسائط والمركبات الاشرف من الاشرف والاخس من
الاخس وعدد الفريقين كثير كما في القرآن وما يعلم جنود ربك الا هو قالوا وليس صاحب النوع النفس فان النفوس لا بد وان تتألم
بتألم ابدانها وصاحب النوع لا يتألم بتألم نوعه وللنفس علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع علاقة وعناية بجميع الابدان لنوع
واحد والنفس يحصل منها ومن البدن الذي يتصرف فيه حيوان هو نوع واحد ورب الطلسم ليس كذا ثم رب طلسم النوع اذا كان فياضا
لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي
لنقص في جوهر النفس يستكمل بالعلاقة ومن له رتبة الابداع للجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم وشواغله وكما ان المفارق اشبه
بمبدئه الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص له والذي ينوع الجسم ويحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقة عرضية ذلك
لمن له ادنى حدس والجواب انا وان ساعدناكم في اثبات هذه الصور العقلية المقتضية لهذه الانواع الجسمية كما مر من كلامنا
في مباحث وقد ذببنا عن اثبات المثل النورية الافلاطونية واحكمنا بنيانها بما لا مزيد عليه لا انا نعلم مع ذلك ضرورة ان
تلك الاثار انما تصل من الاجسام التي قبلنا او من المفارق بواسطة مبدء قريب مقارن لها مباشر لحركاتها واثارها فان الاحراق
يكون من النار والترطيب من الهواء والتبريد من الماء والتجميد من الارض الى غير ذلك فلو لم يكن في هذه الاجسام الا الهيولى والصورة
الجرمية لم يحصل تلك الاثار من الاجسام كيف والشيخ الالهي ممن قد برهن في كتبه كالتلويحات وغيرها على ان المفارق الصرف لا يمكن
ان يكون محركا للاجسام على سبيل المباشرة اي الفاعلية القريبة لحركاتها بل على نحو بعيد عن المزاولة كالعلة الغائية المشوقة للعلة
الفاعلية كنفس المتعلم التي تحرك لاجلها نفس المتعلم بدنها تقربا اليها وتشبها بها وبهذا الاصل حكموا بان حركات الافلاك كما
لا بد لها من مباد عقلية هي غايات لحركاتها الشوقية لا بد لها من محركات جسمانية هي قوى وطبائع مزاولة لتحريكها على سبيل
التجدد والانفعال لئلا يفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلية وليحصل امر متوسط بين المفارق المحض والجسماني المحض
فلا بد ايضا في الاجسام من امور تنفعل من تلك المبادي المفارقة وتفعل في الاجسام المادية وما هي الا القوى الانطباعية او
النفوس النباتية او الحيوانية وعلى الجميع يطلق الصورة النوعية مع ما لها من التفاوت **فصل** في اثبات الصور الطبيعية
من منهج آخر وهو كونها مقومة للمادة بيانه انا نعلم بالضرورة ان في كل نوع من الاجسام امرا غير الهيولى والجسمية مختصا بذلك النوع
مستحيل الانفكاك عنه فهو اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه ومثل هذا المقوم يكون
صورة كما مر اذ كما لا يتصور وجود المادة متعرية عن الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون ان يتخصص بنوع من انواع الجسم فانا لا نقدر

ان نتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا فلا يوجد الجسم المطلق الا بالمخصص فمقوم وجود الجسم بل ذلك المخصص المقوم
للجوهر جوهر لانه سبب في وجوده الخاص والسبب اولى بالجوهرية من المسبب لان الوجود يتعدى من الاول الى الثاني فيكون المخصص للجسم
المطلق نوعا جوهرا قطعا فهو اما حال في المادة او محل لها والثاني باطل بالوجدان ولانقلابه الى غيره كما في العناصر مع بقاء المادة
في الحالين على ضرب من البقاء فيكون حالا والجوهر الحال لا يكون الا صورة وهو المطلوب والاعتراض عليه من قبل الرواقيين من وجوه من الابحاث
البحث الاول انا لا نحتاج على حاجة الجسم وافتقار المادة الى المخصصات التي سميتموها صورة بلزومها للجسم وعدم تصور خلوه
عنها بعد ان يسلم ان لها هوية ذاتية حتى ينازع في انها هل هي جواهر او اعراض فان الكلام في اصلها طويل متجه عن ان استحالة الخلو
لا يدل على جوهريتها وافتقار المحل اليها في التقوم الوجودي اليس الجسم لا ينفك عن مقدار ما وشكل ما وحيز ما مع ان اعراضكم
بعرضيتها ولا عن وحدة وكثرة والزمتم بعرضيتها وليس لقائل ان يقول انها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود
مثل ذلك عليكم في تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها وما ذكرتم من البراهين على افتقار المادة الى الصورة الاتحادية
لا يتصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يخلو الجسم عن شكل وبدله
وكذا غير بيان ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب كون المخصصات مقوما لوجوده لوجب ان يكون
مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقوما لوجودها مع ان التقويم والتحصيل فيهما اقوى فان حاجة
النوع الى التخصيص النوع وهو اتم تحصيلا اقوى في ذلك مما يحتاج اليه الجنس وهو اضعف تحصيلا فكما سميتم مخصصات الجنس صورا فهلا
سميتم مخصصات النوع صورا اذ لا يعقل تقرره دونها وههنا ابحاث مترادفة على طريق الاسولة والاجوبة ذكرها صاحب المطارحات
تعصبا ونصرة للقائلين بعرضية الصور لا بأس بان نذكرها اولا حتى يحيط الناظر باطراف الكلام ثم نعين ما هو الحق عندنا قال
سوال مخصصات الانواع تابعة للمخصص الذي هو النوع مع ان التخصيص بها جواب فيلزمكم في صور الاجسام مثله فنقول هي تابعة
للهيئة الجسمية ومخصصها كما ذكرتم في مخصصات الانواع من الهيئة النوعية في نفسها تامة ج فكذا نقول في الجسمية فان استدللتم
على عدم تمامية الجسم باحتياجه الى المخصصات فالانسان ايضا غير تام لحاجته الى الامور المخصصة من لو فرض الانسان نوعا منحصرا
في شخصه ما احتاج الى مميز ج يقول القائل لو كان الجسم حقيقة محصورة في شخص واحد ما احتاج الى مميز من كان لا بد للجسم من ان
يكون في مكان او وضع او حيز ج اذا فرض الانسان وحده او الشجر او نوع آخر جسمي لا بد له ايضا ضرورة من كونه على وضع وجهة و
مقدار ثم اذا فرض الجسم وحده ولا يكون له مكان او وضع ان كان هناك امتناع في تحصيل الاجسام في جسم واحد وكذا الكلام
في نوع كالانسان والشجر من لا مانع للانسان بما هو انسان من ان يكون هو وحده في الوجود محصورا في شخص واحد وان كان يمنعه
مانع فهو خارجي ج هكذا نقول في الجسم بعينه بما هو جسم من الامور المخصصة للنوع يعرض عن اسباب خارجية وامور يسبق ولا يتقوم بها
حقيقة النوع ج ما فرضتموه صورا ايضا يلحق الاجسام او الهيوليات باسباب خارجية فان الهيولى لا يقتضي ان يكون لها فرضتموه
صورة مائية او هوائية بل لحقها بعض هذه الصور لامور خارجية وهي ليست بمقومة لحقيقة حاملها من هي مقومة لوجود حاملها
بخلاف مخصصات النوع ج كل الكلام في انكم بما ذا تبين لكم ان المخصصات التي سميتموها صورا مقومة لوجود الجسم ان كان بالمخصص
فكذا نقول في مخصصات الانواع ثم اذا كان المخصص لا مدخل له في التقويم فليس لكم ان تقولوا في كثير من المواضع كما في تعدد الواجب الوجود
انه يحتاج الى مميز فيصير الذي فيه الاشتراك معلولا للمميز ما لم تبينوا ان المميز فصلي او خارجي في هيهنا كلامه مخلص عرشي
ان التحقيق في هذا المقام يستدعي تقديم اصل يبتني عليه الجواب وهو ان لواحق المادة على ضربين ضرب منهما ما هي كالات يستكمل
بها المادة ويتوجه اليها الطبيعة مثل صيرورة الجسم الطبيعي نباتا ثم حيوانا ثم انسانا فصورة النباتية مما يستكمل بها الطبيعة الجسمية
الارضية صايرة بها نوعا خاصا يترتب عليها آثار مخصوصة غير ما ترتبت على الجسمية العامة من الشكل الطبيعي والحيز الطبيعي
والمقدار والوضع وغيرها وكذا صورة الحيوانية كالنفس الدراكة المحركة كمال اتم واصل من القوة النباتية يصير بها الجسم
الطبيعي بعد استعداده الاقرب ولتكامل الجسماني امرا خاصا اكمل واشرف مما كان في المرتبتين السابقتين يترتب عليه غير
ما يترتب على الاجسام عموما من التشكل والتحيز والتقدير والتكيف بالكيفيات المحسوسة وغيرها وعلى الاجسام النباتية
خصوصا من النمو والتغذية والتوليد وهي اللواحق الحيوانية من الحس والشهوة والغضب والاكل والجماع وغيرها وهلم

الى كمال لا يكون فوق كمال آخر للجسم الطبيعي فيترتب عليه ما يترتب على كل كمال من اللواحق العامة والخاصة مع لواحق مخصوصة يختص به لا
يوجد في غيره والضرب الآخر منهما ما هي لواحق غير كمالية لا يصلح ان يكون غايات اخيرة ولا متوسطة للطبيعة بل يكاد ان يكون من اللوازم
الضرورية للوجود العام الجسمي مثل المقدار الخاص والشكل الخاص والحيز الخاص فان مجرد الجسمية مما يقتضيها من غير ان يصير امر مخصوص
فهي مكثرات العدد لا محصلات الانواع وتكثيرها لاعداد الانسان واعداد الفرس مثل تكثيرها لاعداد الحجر واعداد النبات والحيوان
فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسماة بالصور النوعية والطبائع الجسمية والضرب الثاني هي العوارض الخارجية
والاول لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصلة للانواع التي تحتها هي يكون لا محالة جواهر لان
علة تقوم الجوهر وجودا ومحصل الجوهر جوهرا يكون جوهرا لا محالة واما الثانية فلتأخرها عن الانواع ولحوقها بعد تمامها اوكمالها
الاضافية يكون اعراضا لكون محالها غير محصلة القوام بها فتدبر **قاعدة عرشية** اذا تركب امر تركيبا طبيعيا له وحدة
طبيعية من امرين احدهما متيقن الجوهرية والآخر مشكوك في الجوهرية واردت ان تعلم حال الآخر اهو جوهر ام عرض فانظر في درجة
وجوده ومرتبة فضيلته في المعنى والحقيقة بحسب الآثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده فان كان وجوده اقوى من وجود ما حقق
جوهريته لما تيقن اي من الآثار التي ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك المحقق جوهريته فاعلم ان نسبة التقويم والعلية و
التقدم اليه اولى من نسبة التقوم والمعلولية والتأخر بالقياس الى قرينه ولقرينه الاولى عكس ذلك بالقياس اليه بعد ان صح
عندك ان لا بد في كل تركيب نوعي اوصنفي من ارتباط اما بالتقدم والتأخر والعلية والمعلولية بين جزئيه والا لم يكن نوعا
ولا صنفا الا بمجرد التعمل الوهمي وان كان وجود الامر الآخر الذي لم يتيقن عندك بعد انه جوهر او عرض اضعف من وجود ذلك
الامر الجوهري ورتبته انقص فاعلم ان ذلك الامر مستغنى القوام عنه فيجب ان يكون هذا متأخر الوجود عن وجود ذلك محتاجا
اليه معلولا له فيكون اما مادة له او عرضا قائما به اذ لو كان هذا جوهرا غير محتاج اليه وذلك ايضا كان مستغنيا عنه فلم يكن
بينهما ارتباط وايتلاف طبيعي او غيره وان كان عرضا فانما يعتبره فكلك عاد خلاف المفروض جدا **فصل** في ايراد منهج
ثالث لاثبات جوهرية الصورة النوعية وهو من جهة كونها اجزاء لمهيات الاجسام الطبيعية المحصلة تقريره ان الصور اذا تبدلت
في الاجسام بتغير بتغيرها جواب ما هو فليست الصور اعراضا اذ الاعراض اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها مهية الشيء فما يتبدل بتبدله
جواب السؤال عن الشيء الجوهري بما هو يكون جوهرا لا عرضا والا لكان الجوهر يحصل الحقيقة من عرض والبحث عليه بيانه عن الفقهاء
الذاهبين الى عرضيته كل ما يحل في غيره ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا
سئل عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد او قطعة حديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية قيل انه ما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه
سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبني منها بيت لا يجاب بانه طين بل بانه
بيت ولم يحدث فيه الا الاجتماع والهيئات وهي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرا او عرضا
ولا يجوز لاحد ان يقول هذه الهيئات جواهر لانه خروج عن الفطرة ولا ان مجموع الاعراض يصير جوهرا بعد الانضمام وهل كان
الثوب الذي اتخذ من القطن الا قطنا احدثت فيه هيئات بالفتل والنسج فاذا سئل بعد صيرورته ثوبا انه ما هو لا يتأتى ان يقال
انه قطن بل انه ثوب وعلى هذا القياس امثاله ونظائره فعلم ان من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فتبدل الحدود لا
مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرا او عرضا فسقط الاحتجاج بهذا الطريق **بحث آخر** ثم ان الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر
والعرض وفي خاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب وعدم تبدله واما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر
متقوما بما حل فيه ولزوم كون ما حل في الموضوع المستغني عن ذلك الحال عرضا وما حل في المحل الذي يتقوم به صورة وجوهرا فلا
يوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب المهية بخلاف ما ذكرتموها فان الحال لا يجوز ان يكون مقوما
حقيقة المحل وكيف يكون الشيء جزءا لما يحله والمعقول من مهية المحل غير المعقول من ما هو من احواله فليس كون المحل مفتقرا الى ما
يحل فيه من الصور الا باعتبار تقوم الوجود لا الحقيقة فيرجع الكلام الى المنهج المقدم والبحث في حاجة المحل الى بعض ما يحله واستغنائه
عن الاعراض هل هو لمجرد التخصيص او عدم الخلو واللزوم او بانه مهية المحل ناقصة الوجود يحتاج الى مكمل جوهري فرجوع الى الموقف
الاول فسوق الكلام فيه جرحا وتعديلا هذا ما للذاب عن الاقدمين انه بحث مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين في هذا

لوهر

الموقف ولنأخر ما عندنا من الجواب الى ان نقرر مسلكا آخر في هذا المطلب قريب المأخذ الى هذا المسلك ايسنده لا او بحثا وجوابا و
لنذكر البحث الذي يرد عليه من شيعة المنكرين للصور ونشير الى الجواب المناسب لاصحاب الاذهان البحثية ثم نرجع الى ما اراه الله من هدايته
وكشف على ضميرنا وفتح على قلبنا من باب رحمته ورضوانه فنظهر بيانه ولا نستحيي من قول الحق وان كان فيه حيد عن المشهور
فصل في ايراد منهج رابع في هذا المرام وهو ان هذه الامور اجزاء الجوهر النوعية وجزء الجوهر جوهر مثلا مهية النار ليست
مجرد الجسمية بل مهيتها مركبة من جسم ولم آخر يحصل من مجموعهما حقيقة النار وهكذا الماء والهواء والحجر والشجر والدواب وغيرها
وللخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر او جزء الشيء الذي باعتبار جهة واحدة جوهر جوهر والاول هو المسلم والثاني غير
مسلم فان الابيض والجسم الحار من حيث هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال هذا الابيض جوهر او هذا الحار جوهر لانهما من جهة
واحدة جوهر لا من جميع الجهات فكذا نقول ان الماء يحمل عليه انه جوهر باعتبار انه جسم وباعتبار انه صورة والماء ليس من جميع وجوهه
جوهرا بل هو مجموع جوهر وعرض وحمل عليه الجوهرية لاجل احد الجزئين لا لاجل انه من جميع الوجوه جوهر كما يحمل الجوهرية على الابيض
المذكور وعلى الحار المذكور ثم لا يخفى انك اذا عرفت الماء لا تعرفه الا باجزائه ولا يمكنك ان تحكم ان الماء جوهر الا بعد ان تعلم ان
اجزاءه جوهر فيتقدم العلم بجوهرية اجزائه على الحكم بان الماء من جميع الوجوه جوهر لا انه مركب من جوهر وعرض فاذا عرفت هذا
فيكون الاحتجاج بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المطلوب الاول كيف والجوهرية اذا كانت اجزاء اجزائه فكما لا يعقل
الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزائها والمتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء
وقد علم ان جزء الجوهر جوهر فلا يصح ان يعقل الماء الا ان يعقل اجزاؤه ولا يعقل اجزاؤه الا بانها جواهر فيلزم ان يكون اذا عقل
جوهرية الماء عقل جوهرية جميع اجزائه فكيف يصح ان يثبت بعد هذا بالحجة ان شيئا من اجزائه جوهر وفي الجملة لا يصح لك ان
تبين ان جزء الماء جوهر الا بان يثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر لا بانه مجموع جوهر وعرض حتى يلزم ان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر
واما بمكنك ان تثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر اذا اثبت جوهرية آحاد الاجزاء فقد اثبت في هذه الحجة الشيء بما لا يثبت الا
به هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابة عن الاقدمين ذكرناه بعبارته اذ لم اجد فائدة في تغيير العبارة اذا كان المقصود
تأدية المعنى باي لفظ كان فلنذكر ما وعدناه في الجواب انشاء الله تعالى **فصل** في دفع المناقضة التي ذكرت على الاستدلال
بالمنهجين الاخيرين اعلم اولا ان من الامور المتقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يحصل حقيقتها وحدة طبيعية لا عتبار
كالبسائط الاسطقسية والمركبات الطبيعية التي فاضت صورتها على مادتها من المبدأ الفياض باستعدادها التي حصلت من
تغيرات المادة وتطوراتها بعلل وقوى ذاتية من مقولتين مختلفتين لما تقرر ان الوحدة في جميع النفس معتبرة فالمقولة الواحدة اما
جوهر او كم او كيف او غير ذلك واما المركب من الجوهر والكم فليس جوهرا ولا كما وكذا المركب من الجوهر والكيف ليس ايضا او لعله ابدا شيئا جوهرا
وكيفا واما مجموعهما فلا وجود لهما حتى يكون به موجودا ثالثا يكون له علة مقتضية وعلة غائية سوى علة هذا وعلة ذاك وغاية
هذا وغاية ذاك الا بمجرد تسمية او اعتبار كما ان المركبات الصناعية لها وجودات صناعية ووحدات اجتماعية وفواعل تعليمية
وغايات تصنعية لاغراض عرضية اعتبارية ولهذا حكموا بان المشتقات وما في حكمها كالابيض والاسود والرومي والزنجي
اشياء لا حظ لها من الوجود بالذات انما الوجود في نفس كل منهما اثنان جسم وكيفية او جسم واضافة الى شيء لان الملتئم من
ما جوهريته وعرضيته ما لم يكن مجموعهما من مقولة اخرى ولا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله وامتنعوا عن تجويز ان يكون حقيقة
واحدة مندرجة تحت مقولتين وما فوقهما بالذات اللهم الا بالعرض فانا لا نسلم ان صدق عليه حيوان وابيض و
طويل وقائم وغيرها الا ان مقوم وجوده من جملة هذه المعاني معنى الحيوان فيكون واقعا تحت مقولة الجوهر بالذات وليس
واقعا تحت مقولة اخرى الا لامر عارض فيكون قول الكم عليه لاجل الطول الذي عرض له قولا بالعرض وكذا قول الكيف
عليه لاجل عروض البياض له وهكذا في جميع المقولات فهو وان كان مندرجا تحت الجميع بواسطة حصول افرادها فيه لكن
ليس اندراجه تحتها كاندراج نوع تحت جنسه الا الذي دخل في قوام مهيته الوحدانية وهو الجوهر وغيرها خارج عن قوام
ذاته من حيث هي هي وانما صدقها عليه صدق عرضي لامتناع دخول مقولتين مختلفتين في قوام شيء له وجود فطري ووحدة
طبيعية اذا تقرر هذا فنقول لا شك ان الجسم الناري والهوائي والحجري والنباتي والحيواني وغير ذلك لكل منها حقيقة

متحصلة لها وحدة طبيعية من غير اعتبار وتعمل وهي غير حالة في موضوع فيكون جوهرا واحدا غير بسيط الحقيقة لانها متقومة من
جنسية مشتركة في جميع الاجسام ومن امر يتم بها نوعيته فلو لم يكن ذلك الامر مندرجا كالجنسية المشتركة تحت مقولة واحدة هي الجوهر
بل يكون كهو في نفسه مندرجا تحت مقولة اخرى كالكيف مثلا فلم يكن بينهما ائتلاف طبيعي واتحاد نوعي بل مجرد اجتماع ومثل هذا المجموع
اذا اعتبر بالفرض امرا واحدا لا يكون نوعا من الجوهر ولا نوعا من الكيف ولا من احد المقولات العشر اذ لم يكن له حقيقة وحدانية له
وجود فايض عليه من الحق ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان والواقع خلاف ذلك باتفاق العقل فيجب ان يكون للنار جزء
محصّل جوهري غير الجسم هو المسمى بالصورة النوعية وكذا الماء والارض والفلك والشجر والحيوان بل يجب ان يكون نسبة الصورة الى
الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل الى الجنس من حيث يكون نسبته اليه نسبة الكمال الى النقص فكما ان مهية المعنى الجنسي تكمل بالفصل
المقسم كذلك جوهر الجسم يكمل بحسب وجوده بالصورة ولهذا الوجه يقال لها كمال الجسم وكمال الشيء ينبغي ان يكون من جنسه لا خارجا عنه
وكمال الجوهر ينبغي ان يكون محصلا لجوهريته ويكون اقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعا له وانما قلنا يجب ان يكون
نسبتها الى الجسم نسبة الفصل الى الجنس لان تلك المخصصات انما هي مبادٍ لفصول ذاتية لانواع الجسم وهذا الامر مقرر عندهم كما مر من
ان الجنس والفصل ماخوذان في المهيات المركبة من المادة والصورة الخارجيتين والاجزاء المحمولة انما تكون محفوظة الحقايق في
الذهن والخارج كما مر في مباحث الوجود الذهني فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول ما قول من قال في احد المنهجين ان ما يتبدل
بتبدله جواب ما هو فهو جوهر وما لا يتبدل فهو عرض ليس مراده في اي موضع كان على سبيل العموم الكلي حتى لو فرض مهية كالسو
مركبة من جنس وفصل يكون كلاهما عرضيين كاللونية وقبض البصر فاذا سئل عن السواد فاجيب بانه لون قابض للبصر واذا سئل
عن غيره من الالوان فاجيب بجواب آخر يلزم كون المتبدل في الجواب جوهرا لا عرضا بل ان كل مهية نوعية لها وحدة طبيعية ومع
ذلك تكون واقعة تحت مقولة الجوهر بالذات ويكون له صفة مخصوصة فاذا اردنا ان نعلم ان الصفة مقومة له او غير مقومة
لم ننظر ايتبدل بتبدله جواب ما هو ام لا فان تبدل فهو جوهر لا محالة وان لم يتبدل فهو عرض اذ قد ثبت انه صفة قائمة بمحل فبهذا
يعلم ان صفة النارية اي كونها بحيث تكون محرقة داخلة في قوام الجسم الناري وصفة الابيضية ليست داخلة في قوام الجسم الابيض
لسنا نقول ان الحيوان الابيض اذا اخذ مقيدا بالابيض معتبرا معه حتى يكون مجموعا من عارض ومعروض لا يكون البياض داخلا فيه
ولا انه لا يتبدل بتبدل البياض جواب ما هو كيف والبياض بحسب هذا الاخذ ذاتي داخل نسبته نسبة الفصل بل نقول ان
الحيوان الواحد له حد نوعي يجاب به عن مهيته ولا يتغير فيه الجواب عما هو بتبدل مثل البياض وما يجري مجراه عنه واما المناقضة
بالسيف والسرير ونحوهما فليست هي بانواع طبيعية وكلامنا في الانواع الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر بالذات نعم الحديد
مهية طبيعية والخشب نوع طبيعي لكل منهما فصل ذاتي يتبدل بتبدله جواب ما هو ولا شبهة لاحد في ان نوعية كل من النار
والهواء والارض والماء والذهب والياقوت والانسان والفرس نوعية طبيعية لكل منها علل اربع كلها بالذات لا بالعرض اثنتان
منها مقوما الوجود وهما الفاعل والغاية الخارجان عن عالم التحمل والتصنع واثنتان منها مقوما المهية وهما داخلتان في ذاتها
لا تنفك احديهما عن الاخرى في الوجود من غير وضع واضع واعتبار معتبر ولها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية هي
المسماة بالصور فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان في حقايق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هي الصور النوعية باعتبار فاذا
نسب الى هذه الانواع شيء يجب ان يستند الآثار المختلفة المختصة بنوع نوع الى تلك الصور نوعا من الاستناد وان كان لكل نوع
من الاجسام مدبر عقلي وعناية من ملائكة الله الروحانيين يقوم بكلاءة هذا النوع باذن مبدع الكل وامره جلت عظمته واذا
كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا يكون لها مبادٍ في المواد بل يفيدها مفيد من خارج فان الاستعدادات و
اللااستعدادات ليست بامور محصلة في الخارج يتقوم بها الانواع بل هي توابع لامور محصلة يتخصص بها الجسم تخصصا اوليا وانما
شأنها الاعداد لانها من جهات القوة والقبول ومنشأ اختلاف تلك الصور في الحقايق يرجع الى اختلاف مباديها المفارقة دون
اختلاف ذوات الهيوليات واختلاف استعداداتها فانها مقدمة كما علمت بحسب الذات على الهيوليات واختلافها واختلاف
استعداداتها انما يصحح اختلاف التخصصات وانحاء الحصولات لا الحقايق انفسها والحق ان منشأ وجود الكل هو الواجب القيوم كما
علمت بما اعلى وفي علمه بالنظام الاتم الافضل والعقول والنفوس وغيرها جهات فاعلية يتكثر بها انواع الحقايق المحصلة

والمواد والحركات والازمنة والاستعدادات جهات قابلية يتكثر بها اشخاص تلك الحقايق وانحاء حصولاتها واعداد تعيناتها
كما ذهب اليه كافة الموحدين من العرفاء والمحققين من الحكماء هذا واما معنى قول المثبتين للصور ان جزء الجوهر جوهر فهو ان العلم
مجملا ببرهان او حدس او فطرة ان الشيء جوهر فجزؤه لا محالة يكون جوهرا لانه اقدم وجودا منه فيكون اولى منه بعدم الافتقار الى موضوع
والعلم بكون الشيء جوهرا اي بصدق الجوهرية لا يتوقف على العلم بكنه حقيقته وتصور اجزائه بل ربما يحصل ذلك بدون تصور
الاجزاء تفصيلا كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه ذا ابعاد ثلثة حاصل قبل ان يعلم ان له اجزاء وانه مركب من هيولى وصورة
هما جوهران او احدهما جوهر والآخر عرض فقول المعترض ان العلم بجوهرية الشيء لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية كل جزء من اجزائه غير
صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا يحصل له فان جوهرية الشيء لا يكون من وجه
دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة فيكون مقوما لمهيتها ومقوم الشيء لا ينفك عنه اصلا في اعتبار من الاعتبارات
وحيثية من الحيثيات فالجوهر جوهر باي حيثية اخذت معه وعلى اي وجه كان واما تمثيله بالجسم الحار او الابيض فحمل الجوهر على
الجسم من حيث مهيته حمل ذاتي وحمله على الحار والابيض حمل عرضي لانهما بالذات من افراد مقولة الكيف ومجموع المعروض والعارض
ليس امرا واحدا حتى يكون مندرجا تحت مقولة لانهما نوعان لمقولتين كل منهما تحت مقولة اخرى كما مر ذكره والكلام فيما هو جوهر بالذات
مقول عليه الجوهرية لا ذاتيا عرضيا وكل ما هو جوهر بالذات لا ينفك عنه الجوهرية على اي نحو كان من وجوهه بعدما انحفظت
ذاته عن الازدواج مع غيرها من الاوصاف الزائدة على ذاته وجزء الجوهر اي الواقع تحت جنس الجوهر لا بد ان يكون جوهرا والا يلزم
ان يكون المركب المعلول مستغني القوام ذاتا او وجودا عن الموضوع وما هو جزؤه وعلته واقدم وجودا منه بالطبع محتاجا اليه والعلة
يجب ان يكون اقوى واوكد وجودا من معلولها هف واما تجويز كون جزء الجوهر عرضا فانما يجزه الآخر الجوهري فهو ايضا من مجازفات
من اهمل شرائط الوحدة الطبيعية في الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التركيب الاتحادي الذي بين المادة والصورة بحسب فعل
الطبيعة بالتركيب التأليفي الذي بين الموضوع والعرض بحسب فعل الصنعة وذلك لان احد الجزئين اذا كان ذاتا جوهريا مستغني
القوام عما يقوم به فيكون تام النوعية فلا يفتقر في وجوده الى ما ينضم وما ينضم انما ينضم بعد مرتبة وجوده فلا يحصل منه ومما
ينضم في مرتبة اخرى ذاتا واحدة مندرجة تحت مقولة الجوهر فيكون المجموع مجموع جوهر وعرض فالجوهر متقدم والعرض متاخر
والذات الواحدة لا تكون متقدمة ومتاخرة معا كيف ولو كان المجموع جوهرا واحدا له ذات واحدة غير ذات هذا الجوهر وهذا
العرض وله جوهرية غير جوهرية جزئه بناء على ان ذاته غير ذات كل منهما فبعد حصول جزئه الجوهري لم يوجد بعد وانما وجد بعد
وجود العرض فيكون العرض سببا لوجود الجوهر متقدما عليه هذا مح وان لم يكن العرض قائما به بل بغيره جزءا كان ذلك الغير او خارجا
وذلك قوام العلة يجب ان يكون اقوى واتم والعرض مطلقا اضعف قواما من اي جوهر كان وكذا يلزم تركيب موجود وحداني من
مقولتين وقد مر فساده **تحصيل عرشي** قد سبق منا ما افادنا الله بالهامه وفاض على قلبنا بتأييده في مباحث المهية
ما يتنور منه وينكشف ان الصور النوعية هي محض الوجودات الخاصة للجسمانيات والوجود بما هو وجود ليس بجوهر ولا عرض وذلك
لما اشرنا الى ان فصول الجواهر متحدة المهية في المركبات العينية مع الصور الخارجية والجنس ليس بجنس لفصله المقسم بل من لوازمه
التي تعمه وغيره فجنس الجوهر وان كان مقوما للانواع المركبة الجوهرية لكنه عرضي خارج عن فصولها وصورها الماخوذة عنها تلك
الفصول فالصور الطبيعية ليست مهية جوهرية لكنها مفيدة القوام للاجسام الجوهرية لكنه عرضي خارج اعلى انا من الاندراج
تحت احدى المقولات فليتامل فيها وفي ترتيبها وكونها مبادي الآثار الخارجية بحدس اللبيب الفطن بعد تذكر اصول سابقة
في اوائل هذا الكتاب انها هي الوجودات العينية المحصلة التي تحصل الانواع وتميز بعضها من بعض وهي بنفسها متحصلة
ومتميزة كما هو شأن الوجود المنبسط على هياكل المهيات البسيطة والمركبة حيث انه يتمايز الآحاد والافراد متفاضل المراتب
والدرجات بنفسه لا بامر يلحقه وتمايز المهيات وتفاضلها تابعة لتمايز آحاد الوجودات وافرادها وتفاضل مراتبها ودرجاتها
واما حاجة الوجودات الصورية الى الهيولى فهي ليست بحسب انفسها وانما يحتاج الى المادة ما يلحقها ويلزمها من العوارض المسماة
عند القوم بالعوارض المشخصة من الكيف والكم والوضع والاين وغيرها وهي من علامات التشخص وانما التشخص بنفس الوجود
لان التشخص بنفسه وتشخص الاشياء به كما ان وجوده بنفسه وموجودية الاشياء به فهو متشخص ومتشخص كما انه وجود

وموجود وموجد كل منهما باعتبار فانظر **فصل** في ان تقويم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البدل لما كانت الصورة
الجسمية تتبدل بتبدل الصورة لما علمت ان نسبتها الى الجسمية نسبة الفصل الى الجنس والفصل متقدم على الجنس وجودا فمهما تبدل
المتقدم يتبدل المتأخر دون العكس ولما صرح الشيخ ايضا في التعليقات وغيرها بان كل صورة تحدث من الصورة الطبيعية
يحصل معها مقدار آخر واستعدادات اخرى فيحصل معها اتصال جوهري آخر فلا ينبغي لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية تقوم
وجود الجسم على سبيل البدل كما ان الجوهر المتصل يقوم الهيولى حتى يكون الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية كالهيولى بالقياس الى الصور
الامتدادية فان الجسم جزؤه الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثة واذا تبدل الاتصال الصوري بتبدل الصور الطبيعية تبدل
الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم آخر فليس الجسم كالهيولى التي تبقى نفسها وتقبل حدودا مختلفة تقومها على سبيل
البدل والسر في هذا ان كل حال عرضا كان او صورة يحتاج في لوازم تشخصه الى المحل الا ان العرض كما يفتقر الى المحل في تشخصه
يفتقر اليه في نوعيته لان حقيقته حقيقة ناعتية فالموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم تشخصها والصورة حقيقتها تقوم
وجود محلها الذي هو المادة حيث كانت الجسمية نوعا واحدا محفوظ الحقيقة في حدود الامتدادات ومراتب المقادير المختلفة
صغرا وكبرا فالهيولى تحفظ تشخصها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية فهي بنوعيتها تقوم الهيولى وبتشخصاتها متقومة
بها وهذا بخلاف الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية المخالفة الانواع فان كل صورة طبيعية اذا كانت بنوعيتها مقومة للجسم فاذا
تبدلت نوعيتها الى نوعية صورة اخرى زالت الجسمية ايضا ولان الهيولى لما كانت امرا بالقوة مبهمة الذات والحقيقة يكفي في
تخصصها مطلق الصورة واما الجسم بما هو جسم فهو مهية نوعية تفتقر في تخصصها الى صورة مخصوصة فزوال الصورة المخصوصة يوجب
زوالها ولا يوجب زوال خصوصيات الصورة ولا نوعياتها زوال الهيولى ما دام يبقى مطلق الصورة **تفريع** ومن هيهنا حكموا
بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم الذي كان موجودا مع الصورة النباتية او الحيوانية وحدث جسم آخر بخلاف الهيولى
الاولى فانها مستمرة وهذا ايضا موضع الخلاف بين الفريقين لانه متفرع على الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها وكذا ما
في مباحث المقياس ان الجنس والفصل مجعولان بجعل واحد في المركبات كما في البسائط وعند اتباع الاشراقيين جعل كل واحد
منهما غير جعل الآخر والزموا ذلك مع انهما من الاجزاء المحمولة والحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود لما زعموا ان الشجر اذا قطع زال عنه
الفصل اي النامي وبقي فيه الجنس وهو الجسم وكذا في الحيوان اذا مات والجسم اذا انفصل وقد اسمعناك الكلام بما يفي بتحقيق هذا المقام
هناك فتذكر **فصل** في ان مرتبة وجود الصورة الطبيعية متقدمة على مرتبة وجود الصورة الجسمية قد مضى من الاصول
ما يستفاد منه هذا المقصد الا انا نعيده تبيينا آخر فنقول انه من المحال ان يكون الجسم المؤلف من الهيولى والبعد المنبسط في الاقطار
مطلقا امرا قائما بالفعل ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل خاص ومكان خاص وعلى امتناع لقبول الخرق والالتيام او عدم
امتناع لهما اما على نهج السهولة او الصعوبة لان مقتضى الجسم بما هو جسم بمعنى انه ليس يوجد الا الهيولى والصورة الامتدادية
هو مكان مطلق وشكل عام جنسي ومقدار كذلك وبالجملة مقتضاه من كل صفة امر عام لا وجود له الا في الذهن اذ وجوده كذلك
يكون الا في العقل كما علمت اذ ما لا ينفك وجوده عن خصوصيات اوصاف متخالفة بالنوع وما يقتضيها من الصور المتخالفة
الحقيقة فلا يجوز فرضه قائما بالفعل مجردا عن ما يخصصه باحدى هذه الصفات ولا سابقا عليها وان لم يكن سبقا زمانيا
بل يكون سبقا بالطبع وما يضاهيه الا في العقل ومع وجود ما هذه صفته الا مقرونا باحد الخصوصيات الاخر داعيها ولا متقدما
عليها اصلا فمح ان يكون الصورة الطبيعية متاخرة عن الجسمية ولا ان تكونا متكافئتين من غير تقدم وتاخر لاحديهما على الاخرى
اذ يلزم منه ان يقوم الهيولى الصورة الجسمية على انفرادها والصورة الطبيعية على انفرادها وهذا من المستحيلات لان المادة الواحدة
البسيطة لا يجوز ان يقومها الصورتان لان في تقويم احديهما اياها غنى عن تقويم الاخرى اذ كانتا في درجة واحدة كما يستحيل ان
يقوم معنى واحدا جنسيا فصلان منطقيان وليس الحال في الحساس والمتحرك بالارادة للحيوان هذا الحال بل هما لازمان لفصل واحد
عبر بهما عنه كما بين في موضعه فيجب ان يقوم الصورة الامتدادية اولا بالصورة الطبيعية فيتنوع الجسمية نوعا خاصا ثم تقوم المادة
والجسم الذي يقومه الصورة الطبيعية تقويما في الوجود غير الجسم الذي يتركب منهما وهو الذي يقومه الصورة الطبيعية بحسب الماهية
وقد علمت الفرق بين المعنيين فهذا الجسم هو معنى ما كنا عبرنا بالجسم بمعنى المادة وعن الجسم بمعنى الجنس اذ هو متاخر من هذه الامور

الثلثة الهيولى والصورتين تاحدا بالفعل لا بعرض فارض كما اتحد الجسم بالزنجي او الابيض فان اتحاد الهيولى بالصورتين في الصورة الجسمية كاتحاد
الجسم بالحرارة في الحار وكاتحاد الانسان بالكتابة في الكاتب فان لكل منهما قواما بالفعل مجردا عن الحرارة والكتابة بخلاف حال
الهيولى مع الصورة ولهذا يكون الاتحاد هيهنا بالذات وهناك بالعرض وهذا الاتحاد بجعل الامر الجنسي امرا نوعيا فهو اتحاد نوعي
واتحاد الجسم بالحرارة لم يجعل الجسم امرا نوعيا بعد تحصله بما يحصله نوعا طبيعيا ذاتيا واتحاده بما يقومه نوعا خاصا تام التحصل
والخصوصية فلا يكون اتحاده نوعيا فانظر الى جعل الكتابة ما تضاف اليه امرا يحتاج الى الكتابة في تحصله نوعا بل تخصصه
فان الانسان ما لم يحصل شخصا معينا لم يتصف بالكتابة ولا بالبياض وغيره من العوارض المتاخرة فقد تبين ان الملتئم من
والجوهر الامتدادي فقط وجوده كوجود الجنس في ان يفتقر الى ما يكمله ويحصله نوعا من الانواع الطبيعية وان لم يكن جنسا بالحقيقة
فان الجنس المحض ما يكون غير تام المعنى لا في الذهن ولا في العين والجوهر الممتد فقط وان كان المعنى تاما في الذهن الا انه ليس تام الحقيقة
في الخارج بل ناقص وجوده يحتاج الى ما يحصله ويوجده نوعا كاملا يترتب عليه آثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسمية وهكذا
الى ان يتم ويكمل تماما وكمالا لا مزيد عليه بحسبه فيكون نوعا حقيقيا مطلقا فاذا كان كذلك يجب ان يحصله امر صوري هو احدى
الصور الطبيعية والمحصل للشيء يكون اقدم وجودا واقوى قواما وتحصلا فالصورة الطبيعية متقدمة على الجسمية تقدما بالعلية
وعلى المركب من الثلثة تقدما بالطبع وبالمهية وهيهنا شك مشهور وهو ان الهيولى امر واحد فكيف اختصت في انها بصورة
طبيعية دون صورة اخرى طبيعية وقد يقرر ايضا شبه هذا السؤال وهو ان اختلاف الاجسام بالآثار اذا كان منشأه اختلاف الصور
فما سبب اختلاف الصورة عليها بعد اتفاقها في الجسمية ونحن قد اشرنا الى ما يندفع به هذا الايراد لان مبناه على الغفلة عن جوهرية
الصور النوعية وتقدمها في الوجود والجعل على الجسم بالمعنى الذي هو مادة متفقة الحقيقة في الكل واما الجسم بالمعنى الذي هو محمول على
ساير الانواع الجسمانية فليس هو واحدا متفقا في الكل وانه يحصل بفصول مأخوذة عن الصورة ويكون كل منها بمعنى آخر واما اختلاف
تلك الصورة او الفصول فهي بذواتها او بجهات راجعة الى مباديها الوجودية لا بصور وفصول اخرى لانها معان بسيطة غير
ملتئمة من مادة وصورة او جنس وفصل وبالجملة فالوجود بحسب مراتب تقدمه وتاخره وكماله ونقصه في ذاته اصل كل اختلاف ومنشأ
كل حقيقة ونعت ووصف ذاتي او عرضي ثم ان ما يختلف من الهيوليات والجسميات اختلافا نوعيا اعني اختلافا بالفصول والصور
كهيوليات الافلاك وجسمياتها المختلفة وهيولى العناصر وطبايعها النوعية فالامر فيهما واضح لعدم تقدمهما ذاتا او زمانا
على تلك الطبايع الخاصة واما الهيولى بما هي واحدة بالنوع بالجسمية المشتركة او واحدة بالشخص كما زعم قوم لم تتصور بصورة بعد
صورة فباستعدادات تلحقها وتختلف بها من اسباب علوية باعداد الحركات الدورية كما ينكشف في موضعه ان شاء الله **فصل**
في ان وجود الصور الطبيعية والقوى الجسمانية ليس في اطراف ونهايات للاجسام لان الصور والقوى لا يجوز ان تختص في الجسم بجزء غير منقسم
منه كنقطة او سطح بل يجب ان يكون سارية فيه اذا كانت تحل في الجسم بما هو جسم اي في نفس ذاته المنقسمة اذ لو كانت موجودة في حد
منه غير منقسم لا في الجسم كله لزم ان يكون لذلك الحد وجود متمايز عن وجود الجسم فلا يكون نهاية له هف ولان من الاجسام ما ليس له
حد خطي او نقطي كالكرة واشباهها والجسم المستدير الفلكي لم يتعين فيه نقطة ولا خط كالقطب والمحور ما لم يتحرك فلو كان وجود
القوة المحركة في تلك النقطة او في ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود الحركة بمرتبتين وهذا ممتنع فبقي ان وجودها الذي في امر غير
منقسم ثم انك قد علمت ان المقدار والوضع من لوازم الاجسام بل من مقوماتها كما ذهب اليه جماعة من المعتبرين فاذا فارق الجسم لم
لا يصح ان لا يوجد له المقدار والوضع وما يجري مجريهما والا لم يكن وجوده في الجسم من حيث هو جسم بل مع زيادة معنى غير منقسم كالآن
وامثالها فيجب ان يعرض للطبايع والقوى الجسمانية هذه الامور بالعرض وليست مقارنة القوى والصور للوضع والمقدار وما يجري
مجريهما من الجسم كمقارنتها للسواد والحركة وما اشبههما اذ ليس هذه الامور حالها حال مثل المقدار والوضع بالقياس الى الجسم
وما يقومه فانه يرتفع بارتفاعهما الجسم وما يتقوم به ولا يرتفع بارتفاع مثل السواد والحركة فلهذا لا يؤثر مثل هذه الامور في
القوى والصور والاعراض الموجودة في الجسم كما لا يؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة كان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما يؤثر فيه ولا ترى
اذا عدم المقدار او الوضع والشكل عن الجسم لم يبق الجسم ولا القوة الموجودة فيه ولا العرض الموجود فيه واذا عدم نصف المقدار
عدم نصف السواد ولا كذلك السواد مع غيره كالحركة فليس اذا عدم السواد عدم الحركة ولا اذا عدم نصفه عدم نصفها

تلويح عرشي ومما يجب ان نعلم ههنا ايضا ان الوحدة في بعض الاشياء عين الانقسام كالعدد او عين قبول الانقسام كا
كالزمان والمقادير فان حقيقة العدد التي بها تحصّله وقوامه هي نفس المنقسم الى الوحدات لا امر يعرضه الانقسام اليها وحقيقة الزمان
كما سيجيء نفس الاتصال المتجدد الغير القار وحقيقة المقدار نفس الكمية الاتصالية التي لها قوة الانقسام وفي بعض الاشياء تنافي
الانقسام سواء نافيها او يجامعها من جهتين لا من جهة واحدة والا لكان عددا فالاول كالواجب الوجود وكالعقول وكنفس جهة
الوحدة والثاني كالاشياء التي لها جهة تمام وجهة نقص فالفلك والحيوان مثلا لكل منهما جهة جسمية بها يقبل الانقسام
بالقوة او بالفعل وهي الجهة التي بها يكون كل منهما ناقصا وجهة نفسية او عقلية بها لا تقبل الانقسام لا بالقوة ولا بالفعل
وهي الجهة التمامية التي بها يكون تاما فالفلك من حيث فلكيته التي بها تمامه لا يصلح لان يصير فلكين اي يصير النفس نفسين
والحيوان بما هو حيوان لا يصلح لان يصير حيوانين اعني ذا نفسين وانما صاحبيته جسمية كل منهما قابلة لان يصير جسمين لان مجرد الجسمية
لا يصير الشيء ذا حقيقة تامة لان وحدتها كما علمت عين قبول الكثرة وتمامها عين النقصان ومن ههنا علم ان الجسم بما هو جسم جنس
واما الصور الطبيعية فهي ايضا ذات جهتين جهة قبول الانقسام وجهة عدم الانقسام وهي متفاوتة بحسب غلبة احد الجهتين
على الاخرى فكلما كانت انزل مرتبة واشد اتصافا بالجسمية واقرب درجة الى المادة الاولى وابعد وجودا عن وجود الفاعل الاول
فهي اقبل للكثرة والانقسام وابعد من التمام وكلما كانت على عكس هذه الاوصاف عليها اغلب فهي اقبل للوحدة واقرب الى التمام وامنع عن
قبول الخرق والالتيام والقصو بعالم الصور المجردة عن الابعاد والاجرام وكذلك حكم الاعراض والكيفيات فان بعضها ابعد من الوحدة
والتمامية من بعض فان السواد والبياض ليسا كالكرة والدائرة اذ يتصور لكل من هاتين وحدة وتمامية بحسب الواقع واما فيهما
فليس شيء من الوحدة والتمامية الا بحسب المقايسة والاعتبار فالموجود من الشكل في كل جزء من اجزاء الجسم المشكل جزء منه وتمامه
موجود في كلية الجسم الذي له وحدة طبيعية غير موجود في كل جزء من اجزائه وليس كذلك حال مثل السواد والبياض واما القوى
الجسمانية فان كان لها تمام ومعنى زائد على انها قوة في الجسم فانها موجودة في كلية الجسم واما اجزاؤها فهي اجزاء الجسم فالنفس من حيث
انها قوة في الجسم فلها اجزاء بحسب اجزائه الشريف من اجزائها في الشريف من اجزاء الجسم كالقلب والدماغ والخسيس من اجزائها في
الخسيس من اجزائه كالعقب والظفر هذا اذا اعتبر الاجزاء المختلفة للبدن واما اذا اعتبر اجزاؤه المتشابهة المقدارية فليس بازائها
من النفس الا قوة متشابهة سارية في الجميع على نحو واحد متشابه وكانها هي المسماة بالطبيعة التي عرفت بانها مبدأ اول لحركة ما
هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض او ما هو كالآلة للطبيعة وهو الميل فان تلك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية في الاجسام
ذوات النفوس وهي في البسائط صورة نوعية مبدأ فصل اخير وفي المركبات سيما ذوات النفوس ليست صورة مقومة بل حكمها
حكم سائر القوى والكيفيات واما النفس من حيث انها امر في نفسها تامة الحقيقة مع قطع النظر عن انها قوة في الجسم او مباشرة لتحريكه
او تدبيره فليست هي ذات تجزٍّ من هذه الحيثية ولا لها اجزاء في اجزاء الجسم لانها ليست ناقصة كاجزائها او قواها التي توجد في
الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقة عن المواد ومن حيث لها قوة سارية فيه فهي امر منقسم بانقسامه فما اشبه حال النفس بامر مركب من
مادة وصورة او حيوان متألف من بدن ونفس لانها ذات جهتين احديهما قوة سارية في البدن حكمها حكم سائر الصور الطبيعية
والاخرى غير سارية فيه كالمفارقات فهذا حال النفوس المجردة الذوات واما غيرها فالجهة الوحدة فيها ضعيفة مغلوبة كالنباتات
ودود حيوان كالحيات اذا جزئ بقسمين توجد في كل واحد من قسميه قوة محركة حساسة زمانا ما مديدا كما يوجد في كل من قطعتي بعض
الاشجار قوة نامية يظهر فعلها عند الغرس **فصل** في الاشارة الى نحو وجود الاشياء الكائنات قد علمت مما سبق بعض الاسباب
القريبة لوجود الامور الطبيعية وهي المادة الاولى والصورة واخر البحث في تلازمهما الى اثبات السبب العقلي الفاعلي للاجسام
وستقف فيما يرد عليك من مباحث الحركات الكلية اثبات الغايات العقلية وهما سببان قاصيان لوجود الكائنات التي هي
تحت السماويات فلو كان وجود هذه الاشياء على وجه يصح حصولها من ذينك السببين المفارقين فقط من غير حاجة الى سببين
مقارنين لكان سبيلها ان تبقى وتدوم ولكانت على تمامها اللائق في اول تكونها فكان اولها عين آخرها ولكن لما كان قوامها
من مادة وصورة وكانت مع ذلك متضادة الصور متفاسدة الكيفيات الاولية وكل مادة لكونها قوة قابلة فان من شأنها
ان يوجد لها هذه الصورة وضدها فما لكل واحد من هذه الاجسام حق واستيهال لصورة ما حق واستيهال بمادته فالذي له

يحوج صورته ان تبقى وتدوم على الوجه الذي له والذي لم يحوج مادته ان تتغير ويوجد لها وجود مضاد لوجود الذي كان لها واذا كان لا يمكن ان يوجد
هذان الحقان معا في وقت واحد اذ لا يمكن ان يتصور المادة بصور متضادة في زمان واحد بل نقول ان جميع صور الموجودات التي في هذا
العالم كانت في العالم العقلي بابداع الواجب تعالى اياها كما ستعلم وقد مرت الاشارة الى وجود هذه الصور وجودا مفارقا وكان وجودها الاولى
الفاعل يقتضي تكميل المادة بوجودها في هذا العالم لانها من التوابع المتأخرة على سبيل الفيض وكان ايجادها في المادة على سبيل
الابداع مستحيلا اذ هي غير متأتية بل متعصية لوجود صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة فقدر بلطيف حكمته حركة دورية
زمانا غير منبت ومادة متحيلة من صورة الى صورة ولزم ضرورة ان يوفي هذه الى مدة وذا الى مدة فيوجد هذه ويبقى مدة ما يحفظ
الوجود ثم يتلف ويوجد ضدها ثم يبقى ذلك مدة ثم يفنى وهكذا فانه ليس وجود احد الضدين اولى من وجود الاخر ولا بقاؤه
اولى من بقاء الاخر فلكل منهما قسط من الوجود والبقاء وايضا لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الاخر ويكون عنده
شيء ما لغيره وعند غيره شيء ما له فعند كل منهما حق ما ينبغي ان يصير الى صاحبه فالعدل في هذا ان توجد مادته فتعطى لذلك ولذا
ان توجد مادته فتعطى لهذا وتتعاقب المادة بينهما فلاجل الحاجة الى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد
دائما على انه واحد بالتشخص كما قيل شعرا ازان سرد آمد اين كاخ دلاويز كه چون جا گرم كردي گويدت خيز فجعل بقاء الدهر على
انه واحد بالنوع وهكذا بقاء المادة الاولى والحركة الاولى والزمان التي بها وجود في هذا العالم فان لكل منها وحدة كوحدة الجنس
وكل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج في ان يوجد الى اشخاص بعد اشخاص فيوجد اشخاص ذلك النوع مدة ثم يتلف ويقوم مقامها اشخاص
اخر منه فيبقى مدة ثم يتلف فيقوم مقام الاشخاص السالفة اشخاص اخر ايضا مع ذلك النوع وعلى هذا المثال الى ما شاء الله ودام
فصل في الاشارة الى الصور الاولى وما بعدها والى نحو بقاء الفاسدات منها ان من الصور ما هي اسطقسات ومنها ما هي كائنة
عن اختلاطها ثم هذه ما هي عن اختلاط اكثر تركيبا ومنها ما هي عن اختلاط اقل تركيبا واما الاسطقسات فان المضاد المتلف لكل واحد
منها هو من خارجه فقط اذ كان لا ضد له في جملة جسميته واما الكائن عن امتزاج اقل تركيبا فان المضادات التي فيه يسيرة وقواها
منكسرة ضعيفة فلذلك صار المضاد المفسد له في ذاته ضعيفا قليل التأثير لا يتلف الا المفسد من خارج فصار المفسد له ايضا
من خارج وما هو كائن عن امتزاج بعد امتزاج وعن اختلاط اكثر تركيبا فبكثرة المضادات فيه وتراكيبها يكون تضاد المختلطات
فيه اظهر وقوى المتضادات فيه قوية وايضا لما كان حصولها من اجزاء وابعاض غير متشابهة لم يمتنع ان يكون منها تضاد وتفاسد
فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه ومن داخله وما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فانه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائما
مثل الماء والحجارة فان هذين وما جانسهما انما يتحللان من الخارجيات فقط واما غيرهما من النبات والحيوان فانهما يتحلل من اشياء
متضادة لهما من داخل واشياء مضادة لهما من خارج فلذلك ان كان شيء من هذه يتعلق عناية الله بان يبقى صورته مدة ما اعطاه
قوة تخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائما ويكون ذلك شيئا يقوم مقام ما يتحلل ولا يمكن الا بان يجذب الى جسمه جسما اخر يتصل به
فيخلع عن ذلك الجسم صورته التي كانت له ويكتسي صورة هذا الجسم بعينه فجعلت في هذه الاجسام الصور بها قوى اخرى هي الغاذية
وما يخدمها ويعينها حتى صار كل جسم من هذه الاجسام يجتذب الى نفسه شيئا ما مضادا له فيخلع عنه تلك الضدية ويقبله
بذاته ويكسوه الصورة التي هو متلبس بها الى ان ينفد هذه القوة منه في طول المدة فيتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن للقوة الجابرة
ان ترد مثله فيتلف فبهذا الوجه يحفظ الاجسام من المتلف الداخل واما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبالات جعلت بعضها
فيه كقوة الشوك في النبات بخروج الاوراق للصيانة عن الحر والبرد المفسدين من خارج وكقوة الحركة الارادية في الحيوان وبعضها
من خارج جسمه متصلا كان او غير متصل اما المتصل فكالاوراق للنباتات وكالشعور والمخالب والاظفار والانياب للحيوانات
واما المنفصل فكالالبسة والآلات الحربية للانسان وكالبيوت والمساكن للحيوان ثم اذا كانت العناية متعلقة ببقاء ما لا
يبقى الا بالنوع لا بالعدد لما علمت فاحتيج في ان يقوم مقام ما يتلف من الاشخاص اشخاص اخرى يدوم بها الواحد النوعي الى قوة
اخرى تخلف مادة منفصلة عن مادة الشخص السابق يحدث فيها صورة غير الصورة السابقة بالعدد ليحفظ بها او بامثالها
النوع وهي لها القوة المولدة ولها ايضا خوادم ومعينات ليس هذه مقام تفاصيلها وموعد مباحثها عن ذي قبل ان شاء الله الحكيم

الفن الخامس في ان نحو وجود الاجسام الطبيعية ليس على سبيل التجدد والانقضاء والحدوث الاستمراري من غير

دوام ولا بقاء، وكنا قد احكمنا بنيان هذا المطلب واوضحنا برهانه وسهلنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام حيث تكلمنا
في فصول المرحلة الرابعة في مباحث القوة والفعل واحكامهما واحكام الحركة والسكون وبحوث وجود الطبيعة التي هي العلة القريبة
للحركة سيما الفصل المعنون بالحكمة المشرقية في فصل كيفية ربط المتغير بالثابت وفصل اثبات الحركة في الجوهر والذي عن
الاشتداد الجوهري في الجواهر المادية لكنا نريد ان نذكر ههنا نمطا آخر من الكلام فيه زيادة توضيح وتاكيد لهذا المرام لبعده
وغرابته عما ارتكز في اذهان الجماهير وحيده عن المشهور عند الناس من ان الفلسفة كانها توجب القول بقدم الاجسام سيما الافلاك
والكواكب وكليات العناصر فلاجل ذلك اساؤا الظن باعاظم الحكماء السابقين فنسبوا اليهم القول بقدم الافلاك ونحوها ثم
هذا الطعن يتوجه الى متاخريهم لقصور انظارهم وعدم صفاء ضمائرهم وخواطرهم كل الصفاء فالذي وصل الينا من ماثورات كلامهم
خلاف ما اشتهر عند المتاخرين من ان مذهبهم قدم العالم وتجرد الافلاك كما ستطلع عليه من اقوالهم سنذكرها في هذه
الفصول **فصل** في طبيعة عرشية قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام ان ادارة الافلاك وتسيير الكواكب وحركات العالم
على ما هو به انما الغرض به ان يكون العالم كله خيرا وسعادة وان اصل الابداع والايجاد جود الباري جل مجده وايصال كل شيء الى
كماله ومنتهاه وتحريكه الى غايته ومناه وابلاغ السافل الى العالي وتصوير كل مادة بصورتها اللائقة بها وتصييرها افضل
ما يتصور في حقها فكما ان بلوغ المتحرك الطبيعي لحجر سكونه وكذا بلوغ الطبيعة الى القوة النفسانية غايتها فكذا بلوغ النفس الى
درجة العقل سكونها وهو نهاية النفس كما ان الباري نهاية العقل وما دونه ففيه لك الراحة الدائمة والطمانينة التامة
والخير العظمى وهذا هو الغرض الاقصى في بناء العالم وتحريك السموات وتسيير الكواكب والاجرام وسائر الاستحالات والانقلابات
وفي انزال الملائكة وارسال الرسل عليهم السلام من السماء بالكتب والوحي والانباء اعني ان الغرض كله ان يصير العالم كله خيرا
والنفوس يعود الى ما بدئت منه فيصير لاحقا آخره باوله وعاطفا نهاية دوره بمبدئه فيتم الحكمة وتكمل الخلقة ويرتفع عالم الكون
والفساد ويبطل الدنيا ويقوم القيمة الكبرى ويمحق الشر واهله وينقرض الكفر وحزبه ويبطل الباطل ويحق الحق بكلماته فهذا
هو الغرض الاقصى والمعرفة العظمى فظهر من هذا البيان ان الاجسام وطبايعها وقواها كلها عرضة للدثور والفناء ولا حظ لها
من الديمومة والبقاء فاحفظ هذا السر المخزون والعلم المكنون الذي لا يمسه الا المطهرون **سر آخر** في تلاشي عالم الطبيعة
ودثوره وفنائه ان اصل اللذات الحسية والانوار والالوان المبتهجة والروائح والطعوم اللذيذة والاصوات المطربة كلها موجودة
في الطبيعة من افاضة النفس عليها باذن الله سبحانه فاليها مساقها ومعادها ولاجل ذلك ترى نفوسنا ينتزع تلك الصور عن موادها
اليها بقواها الحسية وتتصرف فيها كتابة بقوتيها المتصرفة والمتخيلة فكل ما في الطبيعة فمن النفس نزلت لبها عن الطبيعة
تشوشها وكدورتها لما مازجتها وخالطتها بما اذ كانت دونها في الرتبة وقد مر بيان ان الوجود الجسماني ممزوج بالاعدام ويختلط
لبه بالقشور وصفاؤه بالكدور فصيرت تلك الشوائب المكدرة شرا ووبالا لما كانت معوقة للخيرات وحصلت من تلك الامور
المتضادة المخالفة بعضها لبعض من الشرور والنقايص والآفات والمحن وسائر ما يوجد في هذا العالم الطبيعي وهو محل عالم
الكون والفساد وعالم التضاد سواء كان على نعت الاتصال كعالم الافلاك او على نعت الانفصال الانفكاكي كعالم الاسطقسات
والمركبات وكل كمال ولذة في هذا العالم فاصله في عالم آخر وهو هناك على وجه اتم واقوى واشد واعلى والذ واصفى وكيف
يتوهم متوهم ان اللذات والخيرات موجودة في المحل الناقص ومعدومة في المحل الفاضل واذا كان الامر كما وصفناه فكل شيء يعود
الى اصله وكل ناقص يتوجه ويرجع الى كماله وكل سعيد ينقلب الى اهله مسرورا وكل شقي يتعذب بشقاوته وتتبدل عليه
جلوده نضجا بعد نضج حتى يصعد الى دار النعيم او يهوي الى مقره في الجحيم فاما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي الماوى
واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى **سر آخر** قد انكشف لك مما شيدنا عليك بيانا
واوضحنا برهانا ان الطبيعة الجسمانية فلكية كانت او عنصرية مما يتلاشى ويضمحل شيئا فشيئا ولو نظرت الى احوال
نفسك وكل ذي نفس ظهر لك ان شان ما يتصرف فيه النفس من الطبايع والقوى والاجرام ان تذوب وتذبل وتتحلل
وانها وضعفها على التدريج بخدمة النفس وطاعة الامر الاعلى وهكذا شان كل سافل بالنسبة الى العالي وذات كل فرع
بالنظر الى اصله وكل معلول بالقياس الى علته ثم لو تاملت قليلا لوجدت ان النفس التي وجدت لها ادنى ارتفاع عن

مقام الطبيعة ودرجة الحس فهي عن قريب تستضيق الكون مع الطبيعة ولا مشتاقة الى الرجوع اليها الا انها مجبولة في محبة البقاء والثبات
على اتم الحالات ولو لم يكن ذلك مقتضى غريزة كل نفس لما كانت كل واحدة من النفوس البشرية بل الحيوانية يشتهي ان يكون
نوعه وسلطانه باقيا ويدبر اهله وهذا شيء مركوز في جبلة كل ذي نفس اعني الارتقاء الى رتبة العقل واشتياقها اليه اكثر
من اشتياقها الى مرتبة الحس والطبيعة وساير الاشياء اللذيذة والشهوات الحسية ان لم يعقها عائق ولم يخرجها مخرج عن فطرتها
الاصلية الى فطرة الطبيعة وما دونها فاذا كانت النفس سليمة الفطرة غير مريضة كان شوقها الى ما فوقها اذ كانت معالي
الامور اشبه اليها كما ان سفسافها ونقايصها اشبه بالطبيعة فالنفس اذن مجتهدة دائما في طلب البقاء كارهة من التجدد
والزوال والبقاء كما علمت ليس من صفات الطبيعة وهو من صفات العقل فهذا الاجتهاد الغريزي اذا وصلت الى مرادها وهو
مقام العقل تخلت عن الطبيعة واتحدت بالعقل وقد علمت ايضا فيما مضى صحة اتحاد النفس بالعقل ولكن ان النفس اذا انفصلت
عن الطبيعة بقيت للطبيعة هوية منفصلة عن هوية النفس لان هذا من سخيف القول كما مر بيانه غير مرة فاذا ارتحلت النفس
عن مقام الطبيعة بطلت الطبيعة ودثرت لان قيامها بالنفس كما ان قوام النفس بالعقل وقوام الكل بالحي القيوم ولاجل ان
قوام الطبيعة بالنفس وكانت تحس بالفناء والاضمحلال دون النفس صارت حذاء النفس اليها ومترددة في عينها خائفة
بينها وبين تقدسها وطهارتها واتصالها بالعقل مخافة ان تبطل وتضمحل وهذا ايضا حكمة ومصلحة من الله في اشتغال النفس
مدة من الزمان لتدبير عالم الطبيعة الى ان يقضي الله امرا كان مفعولا فاذن قد ثبت بالبرهان الماخوذ من العلوم الغائية ان جميع عالم
الطبيعة واثرها هالك **وهم وتعليم** ولك ان تقول لم وجب الدثور والفناء للطبيعة وكيف لا يبقى بمنزلة النفس
كما يبقى النفس بمنزلة العقل قلت قد علمت ذلك فيما سبق واما البيان اللمي لذلك فهو ان النفس حيث كانت ذات جهتين
لانها من جهة ذاتها كانها جوهر عقلي ثابت بالقوة ومن جهة تعلقها بالطبيعة ونسبتها اليها جوهر متجدد غير ثابت وهاتان
الجهتان لا يتيسر ان يكون احدهما مقومة للنفس داخلة في قوامها لانها الجهة العالية والاخرى لاحقة لذاتها وهي الجهة
السافلة المضافة الى التجدد فاذا اسقطت عنها هذه الاضافات رجعنا الى صقعها الاصلي وحيزها العقلي واما الطبيعة
فهي سارية في اقطار المادة وهي نازلة عن عالم البقاء والنور متخلصة الى محل التجدد والدثور وهي لاهية عن الامور العقلية غير
عارفة بها ولا مشتاقة اليها فلا يمكنها اللحوق بعالم البقاء ومما منعها من حيث العقلية النوعية فحكمها حكم ساير المعاني النوعية
والكليات الطبيعية لا وجود لها استقلالا الا بما يقومها وجودا ويحصلها تشخصا فهي ايضا جسمانية وكل جسماني الكون فهو
متجدد الوجود لا بقاء له ولا ثبات فيه فالطبيعة لا شعور لها بذاتها ولا بغيرها فلا شوق لها الى عالم العقل فلا بد من ابطالها
فيكون بقاؤها الا بالنفس كما مر وقد علمت ان النفس لا تدوم فيها ومعها بل ترتفع عنها وتخليها لانها محنة وعذاب لها وانما اهبطت
النفس اليها وابتليت بها لعصيان ونقصان اعتراها في النشأة الاولى وخطيئة صدرت عنها في بدء الوجود واول الولادة فاستوجب
الوقوع في موضع البلية والمحنة حتى يزول عنها النقايص والعيوب ودرن الذنوب ووسخ الجرائم فيخرج عند ذلك عن السجن
الطبيعي ثم ان مكان البلية لا يبقى عند خروج المذنب من ذنبه كما ان السجن اذا اخرج عنه المسجون لم يبق كبيت لم يسجن مغلقا بابه
ولا ايضا حاجة الى السجن بعد خروج المسجون واليه الاشارة بقول الصادع عليه وآله السلام لا يقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول
الله الله فلذلك وجب في الحكمة الالهية والسنة الواجبية زوال الطبيعة وتلاشيها ودثورها واضمحلالها فثبت بالبرهان
الصريح ان ذهاب الطبيعة ودثور الاجسام امر ممكن ولحق الحكمة وان الطبيعة سواء كانت سموية او ارضية اذا استحالت وذهبت
تخلت النفس وخراب البيت وتخلت كما قال سبحانه اذا السماء انشقت واذنت لربها وحقت واذا الارض مدت والقت ما
فيها وتخلت فان انشقاق السماء اشارة الى ان ذهاب طبيعتها عند ما رجعت نفسها الى باريها واذنت داعيها وهو معادها قوله
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي **فصل** في اثبات ان كل متحرك
جسما كان او طبيعة او نفسا يؤل الى فناء كل شيء هالك الا وجهه كما نطق به القرآن ووافقه البرهان واعلم ان الباري جل
ذكره فاعل كل شيء وقد مر في مباحث العلل والمعلولات واحكامها ان الغاية الذاتية لكل شيء يرجع الى فاعله بوجوه صحيحة
وبين لا حاجة الى اعادتها ههنا لحصول الغناء عنها بالرجوع الى ما هناك لمن كان له قلب متوقد وبالجملة انه جل مجده محض

لا شر فيه أصلاً ووجود صرف لا يشوبه عدم وكل ما يكون خيراً محضاً ووجوداً بحتاً يطلبه ويتقرب إليه كل شيء طبعاً وإرادة أو يطلب
ما يطلبه ويتقرب إلى ما يتقرب إليه طبعاً وإرادة وهذا أمر مركوز في جبلة العالم وجزئياته وكلياته ومحسوساته ومعقولاته و
أرضياته وسماوياته ومركباته ومبسوطاته كما قال سبحانه ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً أو كرهاً وظلالهم وقوله وإن
من شيء إلا يسبح بحمده ومن تصفح أجزاء العالم لم يجد موجوداً إلا وله توجه غريزي وحركة جبلية إلى ما هو أعلى منه طلباً للبقاء الأدوم
والشرف الأتم وتخلصاً عن الوجود الأنقص المشوب بالعدم والفناء وهكذا ما من موجود إلا وله عشق وشوق غريزي إلى ما وراءه
وهذا المعنى في بعض الأشياء معلوم بالضرورة وفي بعضها مشهود بالحدس وفي بعضها مكشوف بالبرهان وفي الكل مستفاد بالاستقراء
والتتبع مع الحدس الصحيح فضلاً عن البرهان المشار إليه من أن الوجود خير محض مؤثر لذاته ومما ذكرنا أيضاً فيما سلف من أن العالي
لا يفعل شيئاً لأجل السافل بل لأجل ذاته كالباري أو لأجل ما هو أشرف من ذاته كما سواه حتى أن النار لا تحرق شيئاً كالحطب مثلاً لا
أن تجرد المادة وكذا الماء لا يرطب شيئاً كالثوب لأجل أن يبتل بل لأجل أن يحفظ كل منهما ذاته ويحافظ على جوهره وطبعه وكذا النفس
لا تدبر البدن لأن يصلح حال البدن ويعتدل مزاجه ويستقيم نظام أجزائه بل لأن يبلغ إلى كماله ويصل إلى غاياتها ومباغيها
وشبيهها فكل موجود سافل له طريق إلى كمال العالي يسلكه طبعاً أو إرادة وكل من تصور في حقه نوع من الكمال فلا محالة يتوجه إليه
ويطلبه أو يشتاق إليه طلباً طبيعياً أو شوقاً نفسانياً وهذا الطلب والشوق المركوزان في جبلة الأشياء لو لم يكن لهما غاية ذاتية
ونهاية ضرورية لأنهما لكان ارتكازهما في الجبلة والغريزة عبثاً وباطلاً وهباءً ومعطلاً ولا باطل في الوجود ولا تعطيل في الطبيعة
فقد علم أن لكل سافل قوة إمكان الوصول إلى ما هو أعلى منه وهذا الإمكان إما ذاتي فقط كما في المبدعات وإما استعدادي كما في
المكونات ففي الإبداعيات إذ قد ثبت الإمكان ووجد المقتضي ورفع المانع والقاسر حصل المقصود والغاية والمانع والقاسر لا يوجدان
في المفارقات لعدم التضاد والتزاحم كما في عالم الحركات فالوصول محقق أبداً وأما في هذا العالم فالقواسر والشرور وإن كانت موجودة
إلا أنها ليست دائمية ولا أكثرية لأنها من الأسباب الاتفاقية لا من الأسباب الذاتية للأشياء وقد برهن في مباحث العلة والمعلول
أن العلل الاتفاقية أقلية الوجود لا تدوم ومع قلتها وانقطاعها لا يوجد إلا في غير الفلكيات وأما فيها فالطبائع الأثيرية على
مقتضى حالها من الفوز بمقاماتها اللائقة فلها الوصول الدائم إلى معاشيقها العقلية من جهة نفوسها الكلية ولها أيضاً في كل
آن وصول متجدد إلى مقصودها من جهة نفوسها الجزئية واعلم أن الغاية للطبيعة الجزئية أي لا بالذات طبيعة جزئية أخرى وهكذا إلى
ما شاء الله والغاية في الطبيعة الكلية طبيعة عقلية أخرى فوقها بالعلية والشرف فإذا تقرر هذا فنقول إن لكل طبيعة جسمية
فلكية أو عنصرية طبيعة أخرى في العالم الأعلى وهي المثل الإلهية والصور المفارقة وهي صور ما في علم الله وكأنها هي التي سماها أفلاطون
وشيعته بالمثل النورية وهي حقائق متأصلة نسبتها إلى هذه الصور الحسية الداثرة نسبة الأصل إلى المثال والشبح وإنما هي
تكون أصول هذه الأشباح الكائنة المتجددة لأنها فاعلها وغايتها وصورتها أيضاً بوجه لأن تلك الأصول الأعلون هي عقليات
بالفعل وهذه لا تخرج عن القوة والإمكان وهذه بحسب وجودها الكوني سالكة نحوها مشتاقة إليها فهي من حيث جزئيتها و
تشخصها الزماني لا تنطبق على مثالها شيئاً فشيئاً على التتالي بحسب توارد الاستعدادات الزمانية فيحصل صورها على موادها
حصولاً بعد حصول على التدريج وذلك لأن لكل صورة مفارقة شؤوناً وجهات ووجوهاً وحيثيات لا يحيط بها إلا الله وأما
بحسب وجودها العقلي فهي واصلة إليها متحدة بها اتحاد ذي الغاية بغايتها عند بلوغ النهاية وتمام الحركة وأما تلك العقليات
والمثل النوريات والعلوم الإلهيات فهي أبداً متصلة بفاعلها وغايتها ملاحظة لجمال باريها مستغرقة في بحر اللاهوت مطوية
في نور الأحدية القيومية بحيث لم يرجع إلى ذاتها طرفة عين لأن الإمكان هناك لا يفارق الوجوب والقوة لا تباين الفعلية و
النقص لا يخرج عن التمام فهي أبداً مستهلكة الذوات في ذات المحبوب الأول لا فرق بينهم وبين حبيبهم كما ورد في الحديث القدسي
لا يجالهم في الإنابة والعبودية وأما إبليس وجنوده ومن أصحاب الأوهام والاحتجابات فليسوا منهم ولا من طبقتهم ولا كلما وقع منهم
الاستكبار والإنانية والإباء عن السجود لأن الكل من العالين سجود وركوع وخضوع **وهم وإزالة** ولكن لأحد أن ينكر
وجود العشق الرباني والمحبة الإلهية في هذه الصور المفارقة لما بينا أن محبة العالي مركوزة في جبلة السافل ولا له أن يقول
المحبة لا توجب الوصول وإلا لما وجد في العالم محب مهجور ولو سلم الوصول فربما كان المطلوب نيل الشبه بالمعشوق والقرب

منه لا الوصلة والاتحاد لأنا نقول إن كل ميل أو شوق جبلي مركوز في قوة ذات الشيء فمعنى ارتكازه فيها هو أن يمكن لها تحصيل حصول
ما يميل ويشتاق إليه إذا خلي وطبعه إلا لمانع عن هوية ذات الشيء ثم إن التخلف عن مقتضى ذات الشيء لمانع والحرمان عنه لا يكون
إلا في عالم الاتفاقات والأضداد وذلك أيضاً يوجد في بعض أشخاص النوع المعوقة عما يقصده بحسب فطرتها الأولى من جهة خصوص
هوياتها الجزئية على سبيل الشذوذ لا من جهة طبايعها النوعية فإنها أيضاً منبعثة إلى غاياتها وأما ما ارتفع عن الكون فالكل
منه على مقتضى ما فطر عليه من غير تخلف عما يهمه ويطلبه وإذا ثبت هذا فقول القائل يجوز أن يكون المطلوب إنما هو التشبه
أو القرب من المطلوب مدفوع بأن هذه الأمور إن أريد بها نفس المعاني الإضافية فليس من المطالب الصحيحة إذ لا وجود لها استقلالاً لا
سيما في الذوات العالية وكذا إن أريد بها أمر عرضي لأن العرض أخس رتبة من أن يكون غاية ذاتية لأمر جوهري فإن غاية الشيء ومطلوبه
يجب أن يكون أعلى وأشرف منه والجوهر أي جوهر كان أشرف من العرض فلو كان كذلك لزم كون شيء واحد شريفاً وخسيساً معاً من جهة
واحدة كما لا يخفى ثم لو تكلف متكلف بجواز أن يكون الغاية المطلوبة كون ذلك الجوهر مجامعاً لتلك الصفة العرضية الكمالية قلنا
ذلك على تقدير صحته لا يضرنا لأن الكلام عائد إليه أنه مع كونه على تلك الصفة فهو إما على غاية الخير والتمام التي لا أتم ولا أشرف منه
أو يكون فوقه كمال أتم خيرية وأشرف وجوداً وأعلى رتبة فعلى الأول يلزم المط وعلى الثاني يتحقق له غاية أخرى تقتضي ذلك الشيء بحسب
جبلته طلبه والالتجاء إليه فلم يمر أنه ما من موجود سوى الواجب القيوم جل ذكره إلا وله غاية مطلوبة فوقه والكلام جار في غاية غاية
وهكذا إلى أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى غاية قصوى لا غاية فوقها وهو الباري غاية الكل وفاعل الكل جل سبحانه فهو الواحد القهار
فثبت وتحقق أنه لا قيوم سواه وإليه يرجع الأمر كله فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون **حكمة مشرقية** كل هوية
سواء كانت واجبية أو ممكنة لا بد لها من لوازم عقلية وفروعات هي معاليله كالشيئية والمعلومية والموجودية وخصوصاً
الهوية التي أصل الهويات ومنبع كل إنية ووجود ومنشأ كل مفهوم ومهية فإذاً الذات الإلهية لها أشعة وأنوار وأضواء وآثار كيف
والوجود كله من شروق نوره ولمعات ظهوره وتلك الأضواء والأنوار سماها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعالة والمشاؤون وهم
أصحاب المعلم الأول يسمونها بالصور العلمية القائمة بذاته تع والأفلاطونيون وشيعتهم بالمثل النورية والصور الإلهية وجمهور
المتكلمين بالصفات القديمة والمعتزلة بالأحوال والصوفية بالأسماء أو بالأعيان الثابتة ولكل وجهة هو موليها وتلك الأشعة
كيف تفارق أصلها ومنبعها ولو فارقت وجوداً لم يكن أشعة ومثال هذا في الشاهد أشعة شمس عالم المحسوس ولله المثل الأعلى
في السموات إلا أن بين الأشعتين فرقاً وهو أن أشعة شمس العقل أحياء ناطقة وأشعة شمس الحس أنوار لغيرها لا لذاتها ولهذا أنها غير
أحياء ولا فاعلة وأيضاً تلك الصور الإلهية لها أيضاً عقل لمبدئها وغايتها بخلاف هذه الأشعة فإن لها نسبة وضعية بالعرض
فأين هذا من ذلك **فصل** في أن القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الأنبياء عليهم السلام والحكماء اعلم أن ما ذكرناه وأوضحنا
سابقاً ولاحقاً من حدوث العالم بجميعه من السموات وما فيها والأرضيات وما معها هو بعينه مذهب أهل الحق من كل قوم من أهل الملل
والشرائع الحقة وجميع السلاك الإلهية الماضية واللاحقة لأن قاطبة أهل الحق والموحدين في كل دهر وزمان لهم دين واحد ما لهم
واحد في أركان العقيدة وأصول الدين وأحوال المبدأ والمعاد ورجوع الكل إليه سبحانه ألا ترى أن أديان الأنبياء كلهم والأولياء
صلوات الله عليهم ورحمته وأتباعهم واحد لا اختلاف ينقل منهم بينهم في شيء من أصول المعارف وأحوال المبدأ والمعاد ومن لم يكن
دينه دين الأنبياء عليهم السلام فليس من الحكمة في شيء ولا يعد من الحكماء من لم يكن له قدم راسخ في معرفة الحقائق والحكمة من أعظم المواهب
والمنح الإلهية وأشرف الذخائر والسعادات للنفس الإنسانية وبها قيام العلوي وابتهاجات جميع الموجودات ومن أعظم البلاء
والرزية الإعراض عنها والجحود لها كما قال تعالى ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى الآية وقوله كلا إنهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقوله ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واعلم أن الظن بأعاظم الحكماء وأساطينهم حسبما وجدنا من كلماتهم
وآثارهم وقد اتفق أفاضل كل عصر وزمان على فضلهم وتقدمهم وشهدت مآثر كل طائفة بزهدهم وصفاء ضمائرهم و
انخلاعهم عن الحس وتجردهم عن الدنيا ورجوعهم إلى المبادي وتشبههم بالمبادي وتخلقهم بأخلاق الباري أنهم متفقون على عقيدة
حدوث العالم بجميع جواهره وأعراضه وأفلاكه وأملاكه وبسائطه ومركباته إلا أن هذه المسألة لغاية غموضها لم يكن لغيرهم
من الباحثين والناظرين في كتبهم تحقيقها وفهمها على وجه يسلم عن التناقض والانحراف عن القواعد العقلية ولعمري إن أمثال

الحق في هذه المسئلة وامثالها مع التزام القواعد الحكمية والمحافظة على تمجيد الباري وتقديسه عن وصمة التغير والتكثر من تصور
القوى النظرية المجاوزة للقوة القدسية ونحن نريد ان نذكر في هذا الموضع جملة من اقوال جماعة من الحكماء الاولين دالة على انهم قد اصابوا
الحق في هذه المسئلة شاهدة بانهم واهل الشرائع الالهية في حدوث العالم ودثوره واعلم ان اساطين الحكمة المعتبر قولهم عند
الطائفة ثمانية ثلثة من الملطيين ثاليس وانكسيمانس واغاثاذيمون ومن اليونانيين خمسة انباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلا
واوسطاطاليس قدس الله نفوسهم واشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم فلقد اشرقت انوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت علوم
الربوبية في القلوب بسعيهم وكل هؤلاء كانوا حكماء زهادا عبادا متألهين معرضين عن الدنيا مقبلين الى الآخرة فهؤلاء يسمون بالحكماء
المطلقة ثم لم يسم احد بعد هؤلاء حكيما بل كل واحد منهم ينسب الى صناعة من الصناعات او سيرة من السير مثل بقراط الطبيب وفرفوريوس
الشاعر واقليدس المهندس وذيمقراطيس الطبيعي وبوذاسف المنجم ولكل من هؤلاء الخمسة كلام كثير من انواع العلوم ونحن نذكر ما
وصل الينا في حدوث العالم الجسماني من كلمات هذه الاساطين الخمسة اليونانيين والثلثة من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم
الذين كانوا بعدهم في الرتبة وذلك لان هؤلاء الثمانية الاعلون بمنزلة الاصول والمبادي والآباء وغيرهم كالعيال لهم وذلك لانهم
كانوا مقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة ولا اختلاف لاحد منهم في اصول المعارف وكلام هؤلاء في الفلسفة يدور على وحدانية الباري
واحاطة علمه بالاشياء كيف هو وكيفية صدور الموجودات وتكوين العالم عنه وان المبادي الاول ما هي وكم هي وان المعاد ما هو
كيف هو وبقاء النفس يوم القيمة واما انتساب القول بقدم العالم بعضهم لاجل تحريف الحكمة والعدول عن سيرتهم وقلة التدبر في
كلامهم وقصور الفهم عن نيل مرادهم فمنهم ثاليس الملطي وهو اول من تفلسف بملطية بعد ما قدم اليها من مصر وهو شيخ كبير نقل عنه
قال ان للعالم مبدعا لا يدرك صفته العقول من جهة هويته وانما يدرك ذلك من جهة آثاره وابداعه وتكوينه الاشياء ثم قال ان القول
الذي لا مرد له هو ان المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان
هو فقط فليس يوضح جهة وجهة حتى يكون هو والصورة او حيث وحيث حتى يكون هو وذو صورة والوحدة الخالصة تنافي هذين
الوجهين والابداع تأييس الشيء ما ليس بشيء واذا كان هو مؤيس الايسات فالتأييس لا من شيء متقادم فمؤيس الاشياء لا يحتاج
ان يكون عنده صورة الايس بالايسية قال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعث منه كل صورة
موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فهو محل الصور ومنبع الموجودات وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا
وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه انتهى اقول كلام هذا الفيلسوف مما يستفاد منه اشياء شريفة منها انه تعالى كان ولا
شيء معه وسيكون ولا شيء معه كما في قوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ومنها ان الاثر الصادر عنه تعالى وجود الاشياء
لا ماهيتها الا من جهتها وعلم من قوله هو مؤيس الايسات ان الوجود الممكني مجعول جعلا بسيطا وقد علمت ابتناء كثير من
المقاصد التي منها حدوث الطبائع عليه ومنها ان العالم العقلي بكله جوهر واحد ناش من الواجب بجهة واحدة ومع وحدته فيه
صور الاشياء وهو المعبر عنه بلسان الفلسفة بالعنصر الاول وفي لسان الشريعة بالقلم الاعلى الى غير ذلك من الفوائد التي
لو ذكرناها لطال الكلام ومن العجب انه نقل عنه ان اصل الموجودات الماء قال الماء قابل كل صورة ومنه ابدع الجواهر كلها
من السماء والارض ولا يبعد ان يكون المراد به الوجود الانبساطي المعبر عنه في اصطلاحات الصوفية بالنفس الرحماني المنبسط
لقوله تعالى وكان عرشه على الماء ومن هؤلاء الاعاظم انكساغورس الملطي في الوحدانية مثل رأي ثاليس الا ان في كلامه رموز
ومجوزات يوهم ان في تجسيم الاله تعالى الحق عن ذلك علوا كبيرا مثل ما حكي انه قال ان الحق الاول ساكن غير متحرك والسكون
في عرفهم عبارة عن الوجوب الذاتي وربما يطلق عندهم بمعنى عدم التفات العالي الى السافل اذا كان مفارقا محضا والحركة
عبارة عن الفاعلية اي الايجاد التدريجي او عن الوجود بعد العدم وحكى عنه فرفوريوس انه قال اصل الاشياء جسم واحد
موضوع للكل لا نهاية له ومنه يخرج جميع الاجسام والقوى الجسمانية اقول لعله اراد بالجسم الاول الموجود الاول وعبر عنه
بالجسم لانه فاعله ومقومه ومصوره ولا يبعد ان يكون عنى به الهيولى الاولى المتقومة ذاتها من الجوهر الامتدادي مطلقا وهي المسمى
القابل للكائنات وفيها القوة الغير المتناهية للانفعال كما يكتسبها من الفاعل الاول الغير المتناهي في الفعال وحكي
عنه ان الاشياء كانت ثم ان العقل رتبها ترتيبا على احسن نظام فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط

ثم من متحرك ومن ساكن ومن مستقيم الحركة ومن دائرة ومن افلاك متحركة على الدوران ومن عناصر متحركة على الاستقامة وهي كلها بهذا
الترتيب مظهرات لما في الجسم الاول من الموجودات ويحكى عنه ان المرتب هو الطبيعة وربما يقول المرتب هو الباري اقول قد علم من الاصول
التي اسلفنا ذكرها وجه صحة ما ذكره فتدبر كي تدرك صحته ومعنى قوله ان الاشياء كانت ساكنة انها كانت لها كينونة عقلية قبل
هذه الاكوان الطبيعية ومن هؤلاء انكسيمانس الملطي المعروف بالحكمة المذكور بالخير كان يقول ان هذا العالم يدثر ويدخله الفساد
من انه يقبل تلك العوالم ونقلها ونسبته اليها نسبة القشر الى اللب والقشر يرمى قال وانما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل
نور ذلك العالم والا لما ثبت طرفة عين ويبقى ثباته الى ان يصفو جزؤه الممتزج جزوها المختلط فاذا صفى الجزآن عند ذلك دثرت
اجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت مظلمة وبقيت الانفس الدنسة في هذه الظلمة لا نور لها ولا سرور ولا راحة ولا سكون ولا
سلوة وقال كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم الاول فالصور عنده بلا نهاية قال ابدع الواحد
بوحدانيته صورة العنصر ثم العقل انبعث عنهما بابداع الباري فرتب العنصر في العقل الوان الصور على قدر ما فيها من طبقات
الانوار واصناف الآثار وصارت تلك الطبقات صورا كثيرة دفعة واحدة كما يحدث الصور في المرآة الصقيلة بلا زمان ولا
ترتيب بعض على بعض غير ان الهيولى لا يحتمل القبول دفعة واحدة الا بترتيب وزمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى
اقول قد علم من كلامه ان مذهبه دثور هذا العالم وفساده وانقضاؤه واضمحلاله وزواله وظهر من كلامه ايضا ان علومه تعالى بديهة
قائمة بذاته من غير لزوم تكثر في صفاته وان معلوماته حادثة لقيامها بالهيولى التي شأنها القوة والاستعداد وقول التغير والتجدد
لصور الاجسام صورة بعد صورة ومن عظماء الحكمة وكبرائها انباذقلس وهو من الخمسة المشهورة من رؤساء يونان كان في زمن داود
النبي عليه السلم وتلقى العلم منه واختلف الى لقمان الحكيم واقتبس منه الحكمة ثم عاد الى يونان نقل عنه انه قال ان العالم مركب من
الاسطقسات الاربع وانه ليس وراءها شيء ابسط منها وان الاشياء كامنة بعضها في بعض وابطل الكون والفساد والاستحالة والنمو
اقول ولكل اقاويله وجه صحة اشرنا اليه في رسالة اثبات الحدوث وكون الافلاك عنصرية مما يمكن تصحيحه ولكن العناصر
فيها على وجه اعلى واشرف مما يوجد في السفليات والى هذا المذهب مال بعض العرفاء الكاملين واما مذهب الكمون فليس معناه ما فهمه
الجمهور من اهل النظر ان في النار مثلا صورة مائية بالفعل الا انها اختفت عن الابصار واستبطنت وتعطلت عن فعلها من
التبريد والترطيب وغيرهما وكذا في الاجسام الاخرى فان هذا الرجل اجل قدرا واعظم علما من ان يذهب عليه مثل هذا الرأي بل
المراد شيء آخر مرموز يدق ادراكه عن فهم الجماهير من الناس ومما قال انباذقلس في امر المعاد انه يبقى هذا العالم على الوجه الذي عهدناه من
النفوس التي تشبثت بالطبايع والارواح التي تعلقت بالشبابك حتى تستغيث في آخر الامر الى النفس الكلية فتتضرع هي الى العقل
ويتضرع العقل الى الباري فيسبح الباري على العقل ويسبح العقل على النفس وتسبح النفس على هذا العالم بكل نورها فتستضيء الانفس
الجزئية وتشرق الارض والعالم بنور ربها حتى يعاين الجزئيات الكليات فيتخلص من الشبكة فتتصل بكلياتها وتستقر في عالمها
مسرورة محبورة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى ما نقل عنه اقول هذا الكلام دال على بطلان هذا العالم ودثوره
بكليته اذ قد بين البرهان ان وجود الاجرام لا يمكن بدون النفوس والارواح وان الطبيعة الجرمية متقومة بالنفس كما نص عليه المعلم الاول
في مواضع من كتابه المعروف باثولوجيا حيث يثبت ان الارض ذات حيوة ونفس فيستفاد من كلامه كيفية رجوع الاشياء الكونية
الى باريها حسبما ورد في الشرائع الالهية وحققه العرفاء المليون والفضلاء المكاشفون والعلماء الراسخون من هذه الحركة
الرجوعية التي للمكونات الى الله تعالى بسبب ما ارتكز في جبلتها من الشوق الى الخير والتوجه الى الغاية وثبوت معاد الخلائق الى المبدإ
الخالق بالقيامة الكبرى الموجبة لفناء الكل حتى الافلاك والاملاك وبقاء الواحد القهار ومن هؤلاء فيثاغورس وكان في زمن سليمان
قد اخذ الحكمة من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذو الرأي المتين والعقل المنير والفهم الثاقب كان يدعي انه شاهد العوالم بحسه
وحدسه وبلغ في الرياضة والتصفية الى انه سمع حفيف الفلك ووصل الى مقام الملك وقال ما سمعت شيئا قط الذ
من حركاتها ولا رأيت شيئا ابهى من صورها وهيآتها وقوله في الايجاب ومبادي الموجودات انها هي العدد معروف
عند القوم ونحن قد وجهنا قوله ان المبادي هي العدد على معنى صحيح وقال ان شرف كل موجود بقلة الوحدة وكل ما هو ابعد عن
الوحدة فهو انقص واخس وكل ما هو اقرب منه فهو اشرف واكمل ونقل عنه انه قيل لم قلت بابطال العالم قال لانه يبلغ العلة

التي من اجلها كان فاذا بلغها سكنت حركته اقول هذا كلام وجيز في غاية البلوغ والافادة وكانه مستفاد من معدن الوحي والنبوة
فهذا دل على حدوث العالم وعلة زواله ودثوره وكذا دل بوجازته على وقوع القيمة الكبرى كما ظهر من كلام انباذقلس وكان فيثاغورس
يقول ان ما في هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحسن لكونه معلول الطبيعة وما فوقه من العوالم ابهى واشرف واحسن من ان يصل الوصف
الى عالم النفس والعقل فيقف فلا يمكن للنطق وصف ما فيهما من الشرف والبهاء فليكن حرصكم واجتهادكم بذلك العالم حتى يكون بقاكم
بعيدا عن الفنا والدثور وتصيرون الى عالم هو حسن كله وبهاء كله وسرور كله وعز كله وحق كله ويكون سروركم ولذتكم دائمة غير
منقطعة اقول كلامه صريح في ان هذا العالم قابل للفنا والزوال غير محتمل للبقاء والدوام وكل ما هو كذلك فابتداؤه من عدم
وانتهاؤه الى العدم ثم ما يدل على ان فيثاغورس ذهب الى حدوث العالم انه كان حريصا وديوتن الشاعر متابعين له على راية في المبدع
والمبدع وانهما قالا الا ان البارى تعالى ابدع العقل والنفس دفعة واحدة ثم ابدع جميع ما تحتهما بتوسطهما تدريجا وانه يبيد ما ابدعهما
لا يموتان ولا يجوز عليهما الفناء والدثور اقول معنى كلامهما ان هذا العالم قابل للدثور والفناء لانه تدريجي الحصول متجدد الكون
والحدوث شيئا فشيئا فلا يوجد منه شيء الا ويعدم كالحركة حيث لا بقاء لها اصلا واما العقل وكذا النفس بوجهها المرسل الذي
الى العقل فهما باقيان ببقاء الله لانهما مطموستان تحت طوارق الجبروت واما جهة النفس المقيدة التي تلي الطبع فهي ايضا داثرة فانية
ومن هؤلاء السادات العظام والاباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من اهل اثينية كان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس وارسلاوس
واقتصر من اصنافها على الالهيات والخلقيات واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الاخلاق واعرض عن ملاذ الدنيا
واعتزل الى الجبل واقام في غار به ونهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الاوثان فثوروا عليه العامة والجاوا
ملكهم الى قتله فحبسه الملك وسقاه السم وقصته معروفة ومن جملة اعتقاداته ان علمه تعالى وحكمته وجوده وقدرته بلا نهاية
ولا يبلغ العقل ان يصفها ولو وصفها لكانت متناهية فالزم عليك ان تقول انها بلا نهاية ولا غاية وقد نرى الموجودات
متناهية فيقول انما تناهيها بحسب احتمال القوابل لا بحسب القدرة والحكمة والجود ولما كانت المادة لا تحتمل صورا بلا نهاية فهنا
الصور لا من جهة بخل في الواهب بل لقصور في المادة وعن هذا اقتضت الحكمة الالهية انها وان تناهت ذاتا وصورة وحيزا ومكانا
الا انها لا تتناهى زمانا في الجزء لا من نحو ولها وان لم يتصور بقاء الشخص فاقتضت الحكمة بقاء النوع باستبقاء الشخص وذلك
بتجدد امثالها ليحفظ الشخص ببقاء النوع ويستبقي النوع ببقاء الاشخاص ولا يبلغ القدرة الى حد النهاية ولا الحكمة توقف
الى غاية انتهى كلامه اقول ان كلامه دال على حدوث شخص جسماني من اشخاص هذا العالم لان جميعها مادية متناهية القوة
وهي عدم احتمال المادة الديمومة الشخصية مشتركة في الفلكيات والعنصريات فجميعها قابل للزوال والدثور من حيث هوياتها
الشخصية واما بقاؤها بحسب المهية والنوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى والحد وبالعلم والعقل على ان المهية غير
موجودة عندنا ولا مجعولة بالذات بل هي حكاية تابعة للوجود وظل له كما مر وقد مر ايضا ان القدم والحدوث انما يراد بهما
صفتان للوجود لانهما متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد ولا تقابل بين كون مهية واحدة قديمة وحادثة حدا وعددا ومن هؤلاء
الكبراء الخمسة اليونانية افلاطن الالهي المعروف بالتوحيد والحكمة حكى عنه قوم ممن شاهدوه وتلمذوا له مثل ارسطاطاليس
وثافرطيس وطيماوس انه قال ان للعالم صانعا مبدعا محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الاسباب
الكلية كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند البارى كما نقلناه ويحكى عنه ايضا انه ادرج الزمان في المبادي
وهو الدهر واثبت لكل موجود شخصا في عالم الاله فسميت تلك الاشخاص بالمثل الالهية والمبادي الاول والمثل عنده كانت
مبسوطات والاشخاص مركبات والانسان المركب المحسوس جزئي ذلك الانسان المبسوط المعقول وكذا جميع انواع المحسوسات
ولهذا قال الموجودات في هذا العالم اثار الموجودات في ذلك العالم ولا بد لكل اثر من مؤثر يشابهه نوعا من المشابهة اقول
ونحن قد احيينا بعون الله تعالى رسمه في القول بهذه المثل واحكمنا برهانه وقومنا بنيانه وشيدنا اركانه وسهلنا سبيله
وابطلنا النقوض عليه والتشنيعات التي ذكرها على مذهبه كل من اتى بعده الى وقتنا هذا تقربا الى الله وشوقا الى دار كرامته
ومحل انواره قال وانما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية لان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فكانت صورته
في علم الاول والصور عنده بلا نهاية ولو لم تكن الصور عنده ازلية في علمه لم تكن لتبقى ولو لم تكن دائمة بدوامه لكانت تدثر

بدثور الهيولى ولو كانت تدثر مع دثور الهيولى لما كانت رجاء ولا خوف ولكن لما صارت الصور الحسية على رجاء وخوف استدل به على بقائها
وانما تبقى اذا كانت صورة عقلية في ذلك العالم ترجوا اللحوق بها وتخاف التخلف عنها قال واذا اتفقت العقلاء على ان هيهنا
في الوجود حسا ومحسوسا وعقلا ومعقولا وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات وهي محدودة محصورة بالزمان والمكان فيكون مثلها
عقلية انتهى اقول قد افادت كلماته الشريفة اصولا حكمية حقة لطيفة منها حدوث العالم الحسي بجميع صوره واعراضه
على وجه البرهان اذ قد صرح بان كل صورة متعلقة بالهيولى فانها تدثر بدثور الهيولى وذلك لان الهيولى شانها الدثور والعدم
وان الصور شانها التجدد والحدوث شيئا بعد شيء ولهذا ادرج الزمان من المبادي كما حكي عنه وهذا كما ادرج بعضهم العدم
في المبادي بمعنى ان كل ما هو زماني الوجود كالصور الطبيعية فلا بد وان يكون عدمه السابق مقوما له مقتضيا لوجوده اللاحق
وزوال وجود الصور السابقة مبدا بالذات لوجود الصور اللاحقة ومن جعل من القدماء العدم من المبادي بالذات كان يريد
ما ذكرنا لان كل امر تدريجي الوجود يكون نفس وجوده متقوما بالعدم ويشوب كونه بالفنا وبقاؤه بالزوال ولهذا
وجود كل فرد منه وجزء بعدم سائر الافراد والاجزاء ويستلزم حدوث كل جزء فساد سائر الحدود والكل منه يغيب عن الكل
عنه الكل فالكل عادم لنفسه مسلوب عن نفسه وكذا كل جزء عادم لنفسه مسلوب عنها ومنها ان لكل صورة محسوسة معقولة
من نوعها وهي صورة ذاتها وهيئتها عند الله وهي المسماة بالمثل الافلاطونية اعني صور علمه تعالى بالاشياء التي عجزت العقلاء
الذين جاؤا من بعده عن ادراك هذه المثل النورية على وجهها والتصديق بوجودها ما خلا المعلم الاول ربما مال الى هذا القول
بها في بعض كتبه وانكرها في الاكثر وكانها برية الانكار مصلحة وقد مر في هذا الكتاب ما فيه غنية للمستبصرين ومنها الاثبات
مثال ان هذه الصور الحسية والاكوان الداثرات راجعة الى تلك العقليات صائرة اليها متحدة بها كاتصال الاشعة الشمسية
بالشمس وكاتصال حواسنا بعقولنا مع ان احديهما داثرة والاخرى باقية وكاتصال البدن بالنفس حتى صار وجوده وجودها
وفعله فعلها مع ان البدن متحلل بتحليل الحرارة الغريزية وغيرها والنفس ثابتة وذلك الاستدلال له بالخوف والرجاء الثابتين
لبعض الصور الحسية على بقائها من جهة اتصالها بالجواهر العقليات الباقيات عند الله فعلم ان لها نشأتين داثرة حسية وباقية
عقلية وبالجملة انه قدس الله روحه اخذ الوسط في البرهان على دثورها وزوالها من جهة اثبات الغاية الذاتية لها كما فعلنا
سابقا وهو احد المناهج التي سلكناها في اثبات حدوث الاجسام ومن اوثق البراهين اخذ الحد الاوسط من غاية الشيء ومنها ان
تلك الصور العقلية هي بعينها صفات الله وعلومه التابعة لوجوده مع انه علومه ومجده بذاته لذاته لا بتلك الصور ولا يلزم من ذلك
تعدد القدماء ولا استكمال الله تعالى بغير ذاته الاحدية الصمدية لانها ليست موجودات مستقلة مباينة الوجود عن وجود الحق ولا
متميزة الانية عن الانية الاولى وذلك لانك قد علمت انها مطوية مقهورة تحت جروته مستهلكة الذوات تحت كبريائه فانية
عن ذواتها باقية ببقاء الله ولهذا المعنى قال الشيخ اليوناني ليس للمبدع الحق صورة ولا حلية ولا قوة لكنه فوق كل صورة وحلية وقوة
لانه مبدعها وقال وليس المبدع الاول شيئا من الاشياء وهو جميع الاشياء لا ان الاشياء ولقد صدق الافاضل الاوائل في
قولهم مالك الاشياء هو الاشياء كلها اذ هو علة كونها بانه واحدها فقط وعلة شوقها اليه وهو خلاف الاشياء كلها وليس
فيه شيء مما ابدعه ولا يشبه شيئا منه فلذلك صار محبوبا معشوقا بشائر الصور العقلية العالية والسافلة فالعاشق يحرص على
ان يصير اليه ويكون معه انتهى اقول قد برهنا فيما مضى ان البسيط الذات هو كل الاشياء وان مصير كل شيء اليه تعالى وتعلم عن
افلاطن ايضا انه كان يجعل وجود حوادث لا اول لها لانك اذا قلت حادث فقد اثبت الاولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد
يجب ان يثبت للكل وقال ايضا ان صور الاشياء لا بد وان تكون حادثة واما هيولياتها وعنصرها فاثبت عنصرا قبل وجودها
فظن بعض العقلاء انه حكم بالازلية والقدم اقول اما صحة قوله الاول فليس بنائها على قياس حكم الكل المجموعي على حكم كل فرد
بل غرضه ان الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم فاذا كان الكل مسبوقا بالجزء والجزء مسبوقا بالعدم فكان الكل مسبوقا
بالعدم بل له مسبوقية بعدم كل جزء من اجزائه فله مسبوقيات باعدام كثيرة غير محصورة حسب اعدام الاجزاء واما ما اشتهر
من الجمهور من ان تعاقب الاشخاص لا الى حد يوجب التسلسل في المتعاقبات الى غير النهاية فهذا من ضعيف القول لان وقوع مثل
هذا التسلسل ليس لامجرد الفرض فيستحيل ان يتحقق في الواقع لان المتحقق في الواقع لا يكون الا متناهيا والترتيب بينها

اويبقى اشياء متفرع على وجودهما او وجودها معا وقد علمت ان المادة لا يحتمل صورتين معا فضلا عن الصور الغير المتناهية اذ لا احتمال
لها في الوجود بل لا تعدد كما في الاتصال الثابت الذي بحسبه من الصور الفلكية وغيرها ولا قوة الخيال لها يمكن له تصور المقدار الغير المتناهي
ولا العدد الغير المتناهي وبينه البقاء والاستمرار للانواع انما هي من جهة وجودها العقلي وهو صورة علم الله تعالى واما قوله الثاني فليس
مراده ان العنصر اي الهيولى امر متحصل مستمر الوجود بالعدد لان الهيولى كما مر امر بالقوة ولا يحصل لها في الخارج الا بالصور المتعاقبة وان لها
وحدة جنسية مستمرة ولها وحدات متجددة متصرمة حسب تجدد الصور وتصرمها وليس في عالم الطبيعة موجود قديم بالهوية الوجودية
لا من الصور ولا من المواد كما علمت مرارا ويحكى عنه ايضا في سؤاله عن طيماوس ما الشيء الذي لا حدوث له وما الشيء الحادث وليس بباق
وما الشيء الموجود بالفعل وهو ابدا بحال واحد وانما يعني بالاول وجود البارئ جل اسمه وبالثاني وجود الاكوان الزمانية التي لا
يثبت على حالة واحدة وبالثالث وجود المبادي العقلية والصور الالهية والاضواء الجبروتية والعلوم القضائية التي لا تتغير
ويحكى من اسولته ايضا ما الشيء الكائن ولا وجود له وما الشيء الموجود ولا كون له يعني بالاول الزمان والزمانيات المتجددة الاكوان
لانه لم يؤهلها اسم الوجود وقد علمت انها ضعيفة الوجود مشوبة الوجود بالعدم ويعني بالثاني الصور المفارقة التي هي فوق الزمان
والحركة والطبيعة وحق لها اسم الوجود لكونها باقية عند الله وقد حكى ارسطاطاليس في مقالة اللام الكبرى من كتاب ما بعد
الطبيعة ان افلاطن كان يختلف في حداثته الى اقراطولس فكتب عنه ما روى عنه ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة وان العلم لا يحيط
بها ثم اختلف بعده الى سقراط وكان من مذهبه طلب الحدود مزودونا النظر في طبايع المحسوسات وغيرها فظن ان نظر سقراط في غير الاشياء
المحسوسة لان الحدود ليست للمحسوسات ولا يثبتها لانها انما تقع على الاشياء دائمة كلية فسمى تلك ماسمي افلاطن الاشياء
الكلية صورا لانها واحدة ورأى ان المحسوسات لا يكون الا بمشاركة الصور اذا كانت الصور رسوما ومثالات لها ينفذ عليها القول
قوله ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة شاملة للاثيريات والعنصريات فكان مذهبه حدوث الافلاك وما تحتها جميعا والمراد من
الاشياء الكلية في قوله ان لم يكن من سهو الناسخ بدل الجزئية هو المعاني والمهيات الكلية المحسوسات وغيرها اذ لا صورة لها من حيث هي
هي والضمير في لانها راجع الى الصورة معناه ان افلاطن لم يعتقد لها وجودا خاصا ولا هوية عددية حتى يلزم من استمرارها صدق الحكم
على المحسوسات بقدم شيء من العالم لما مر من ان المعاني الكلية لا يتحقق في الخارج الا بتبعية الاشخاص وليست لها وحدة عددية مستمرة
فيما يتجدد اشخاصها وقوله لا يكون الا بمشاركة الصور اراد بها الصور العقلية التي تكون المحسوسات في عالم المفارقات عن بين اقوام
هذه المحسوسات تلك الصور المفارقة لانها فاعلها وغايتها لا المفهومات الكلية الذهنية التي لا وجود لها الا الذات حكاية فيها دراية
اعلم ان الشيخ ابا الحسن العامري حكى في كتابه المعروف بالامد على الابد وكان يذكر فيه احوال الفلاسفة الاوائل واما افلاطن فقد اختلف
في مذهبه في قدم العالم وحدوثه فانه قال في اسولوطيقوس اي تدبير البدن ان العالم ابدي غير مكون دائم البقاء وتعلق بهذا القول
ابرقلس وصنف في ازلية العالم كتابه المعروف الذي نقضه يحيى النحوي ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس ان العالم مكون وان البارئ
قد صرفه من لا نظام الى نظام وان جواهره كلها مركبة من المادة والصورة وان كل مركب معرض للانحلال ولولا ان تلميذه ارسطاطاليس
شرح مغزاه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحيرة الا انه بين ان لفظة المكون من جنس الاسماء المشتركة وان مقصوده من قوله
ان العالم ابدي غير مكون اي لم يسبقه زمان ولم يحدث عن شيء وان مقصوده من قوله انه مكون وقد صرفه البارئ من لا نظام الى نظام
ان وجوده متعلق بالصنعة الناظمة للمادة بالصورة وليس لواحد من هذين وجوده بذاته دون الايجاد لصاحبه فالمبدع لهما
اذا قد اوجدهما على التاحيد النظمي فهو اذا بفعله الابداعي صارف العالم من لا نظام الى نظام اي من العدم الى الوجود ولقد
صرح بذلك في كتاب النواميس فقال ان للعالم بدوا اعليا وليس له بدو زماني اي له فاعل قد اخرجه لا في زمان فان فاحصا
فحص عن سبب اختراع اجسامه بانه مريد بذاته لا فاصبه وجوده وقادر على ايجاد ما اراده وبمثله قد اطلق القول في كتابه المنسوب الجاذ
بان جوهر النفس غير مكون وانه لا يموت وقال في كتاب طيماوس انه مكون وانه غير دائم وقد تولى ارسطاطاليس تبيين مراده من
اختلاف اللفظين فيعني بقوله الاول انه لم يتدرج في حدوثه من القوة الى الفعل لكنه حدث دفعة ثم لم يعترض له موت في دار
المثوبة وعنى بقوله الثاني انه معرض للاستحالة من الجهل الى العلم ومن الرذيلة الى الفضيلة وان ذاته ما كان يقوم بالبقاء الابدي لو لا
استبقاه الله على الدوام وقد صرح بذلك في كتاب طيماوس فقال ان خالق الكل ادعى الى الجواهر الروحانية بانكم لستم بالكم لا تموتون

ولكن استقيكم بقوتي الالهية انتهى كلام العامري واقول فيه مواضع مؤاخذات حكايته الاولى ان ما حكاه من ارسطاطاليس
في التوفيق بين كلامي الاولين غير صحيح فان ما ذكره في تاويل الاول وان صح اذ اريد بالعالم عالم المفارقات المحضة الا ان ما نقله عنه في
تاويل القول الثاني منه الذي قاله في كتاب طيماوس غير محتمل فان قوله صرفه البارئ من لا نظام الى نظام صريح في التقدم الزماني ولا يجوز حمله
على مجرد التعلق بالفاعل الذي مناطه الامكان الذاتي دون القوة والاستعداد كيف ليست للمهية مرتبة سابقة على الوجود حتى يصح
ان يقال انها صرفت من العدم الى الوجود لا سيما وقد علل افلاطن حدوث العالم بكون جواهره مركبة من المادة والصورة وبان كل
مركب معرض للانحلال وذلك المعنى اي التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركب دون البسيط فقد علم من كلامه ان الجواهر الطبيعية خصوصية
الحدوث لاجل تركبها وليست تلك الخصوصية في العقليات البسيطة وان للاجسام بآخر الكون وايضا قوله كل مركب معرض
للانحلال صريح في ان العالم سيخرب ويهلك ويضمحل ولو كان قديما لم يكن قابلا للفساد عائدا الى الزوال الثاني ان ما حكاه من العامري
في باب تاويل كلام استاده في قدم النفس وعدم كونها ناشئة من ان المراد منه انها لم تتدرج في الحدوث وانها باقية بعد الحدوث
في الدار الآخرة وفي تاويل حدوثها وموتها انها معرضة للتغير في الصفات وانها باقية باستبقاء الله اياها لا بذاتها فهو بعيد غير
معتمد عليه بل المعتمد خلافه اما بعد الذي ذكره في الاول فمن وجهين احدهما ان مذهب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه كندي
الرومي ان النفوس الساذجة الواقعة في حد العقل الهيولاني دائرة هالكة غير باقية بعد البدن وقد مال اليه الشيخ الرئيس في
بعض رسائله وان انكر ذلك في ساير كتبه زاعما انها صورة مجردة حدوثا وبقاء وما لا مادة له لا يجوز عليه الفناء وثانيهما
ان الحق كما بين في مقامه ان جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن وكونه كالة له وصورة مقومة اياه امر تدريجي الحدوث كسائر الصور
الطبيعية الجسمية نعم اذا قويت ذاتها وخرجت من قوتها في الجوهر الذي لها الى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفناء فهي مادية
الحدوث مجردة البقاء واما الذي ذكره في القول الثاني فهو ايضا من وجهين احدهما من كونه في غاية البعد عن منطوق اللفظ
صورة البنيان وسياق الكلام وثانيهما لمخالفته مذهب هذا الفيلسوف في النفوس الناقصة من انها هالكة كما مر فالاولى ان
في التوفيق بين كلاميه غير ما حكاه عن الفيلسوف وسنذكر ما عندنا في التوفيق بينهما الثالث انا قد بينا بالبرهان ان العالم بجميع
جواهره الحسية السماوية والارضية واعراضه حادث حدوثا تدريجيا وانه متكون فاسد لا يبقى زمانين وبينا ان العالم الربوبي
عظيم جدا يشتمل على جميع حقائق ما في العالم وصورها على وجه اتم واشرف وانها باقية ببقاء الله فضلا عن استبقائه اياها و
فرق بين كونها باقية ببقائه تعالى وبين كونها باقية باستبقائه فلعند الله من الصور الالهية لو ثبت ان لها مهية غير الانيات و
الهويات الوجودية فصحيح انها من حيث المهية باقية باستبقائه ولما من حيث انها وجودات محضة متعلقة الهويات والانيات
بجاعلها التام فانها عشاق الهيون واصلون الى حبيبهم وانها وجوه ناظرة الى ربها وعيون باصرة وبعد ربها مع انها متفاوتة
في الشدة والضعف والقرب والبعد فليس يتصور لها بقاء غير بقاء الله وهذا مع ثبوته بالبرهان ووضوحه عند العرفان مما حقق
تحقيقه الاعلى الراسخين في العلم بكيفية الصنع والايجاد فعليك بالتجريد والتصفية كي تلحق بهم وتدرك شهودهم فاذا تقررت ذلك
فالحق ان يقال في التوفيق بين كلامي افلاطن الالهي ان يجعل مراده من العالم حيث يقول ان العالم ابدي وانه غير مكون عالم الصور
الصور الالهية لانها حقائق الموجودات العالمية الثابتة في عالم علمه تعالى وحيث حكم بانه مكون وان البارئ صرفه من لا نظام الى
نظام فالمراد منه عالم الصور الحسية لانها مادية منتظمة الوجود من القوة والفعل والمادة والصورة على الوجه الذي ادعنا
اليه من ان شخصيات كل من المادة والصورة حادثة مسبوقة بالعدم الزماني الرابع ان المعلوم من كلمات هذا الفيلسوف التي ستنقله
انشاء الله ان مذهبه يوافق مذهب استاده في باب حدوث هذا العالم وبقاء العالم الربوبي فما حكاه عنه هذا الشيخ لا ينبغي
ان يكون قولا ملفقا مختلقا لفقه بعض عامة الفلاسفة ممن لم يبلغ مقام الراسخين ولم يدرك شأو الكاملين الخامس
ان المختار عندنا في التوفيق بين كلاميه في قدم النفس وحدوثها وجهان آخران احدهما ان يقال ان للنفوس الانسانية بعد هذه
النشأة الداثرة نشأتين اخرويتين احديهما عقلية محضة وهي للمقربين والثانية مثالية صورية فاراد بموت النفس عند
حكمه بانها تموت فقدان استعدادها للحيوة العقلية والسعادة الاخروية التي للكاملين واراد بعدم موتها بقائها بعد
البدن وان كان بحيوة حيوانية حسية غير عقلية وثانيهما ان نفسية النفس كما نعيا نحو وجودها وهذا النحو من الوجود

غير باق للنفوس بالحقيقة لانها متحوّلة من هذا الوجود الى وجود اخر ينقلب اليه فاذن حيثما حكم بان جوهر النفس غير مكوّن ولا مائت
اراد به جوهرها العقلي وهو غير واقع تحت الكون لانه صورة علم الله وحيثما قال انها مكوّنة مائتة اراد به جوهرها النفساني وصورتها
التي تعلقت بالبدن العنصري وقد ثبت ان كل صورة مادية متكوّنة فاسدة وبالجملة كل نفس بما هي نفس ذائقة الموت ثم الى الله ترجعون
ثم الله ينشئ النشأة الآخرة فكلا قولي افلاطون صحيح من غير تناقض وتحيّر ومما يدل على قوله بالحدوث انه ذكر الاستاذ الافضل
عند الحكماء اوجو الحلة السماء النفس والجبوة فاما افلاطن فزعم ان الاجرام العالية منقسمة حيث بجوهر غير سرمدية ولا باقية بذاتها
وكان يقول ان الله متعين امر هذه الاجسام الشريفة بتعظيمه وتمجيده اخبرها بانه لو خلّيها خلقا يقتضي البقاء لكن قرن بعلة حفظها
بها من مشيته ما يصيّرها باقية واما ارسطو فانه بيّن انها غير واقعة تحت الكون والفساد واستدل على ذلك بان الكون والفساد
يوجدان في المادة القابلة للمتضادات ولا ضد للاجرام العالية ولا لحركاتها فهي اذن غير كائنة ولا فاسدة انتهى كلامه اقول
لا منافاة بين كلامي هذين الحكيمين على ما وقع التنبيه فيما سبق من الكلام وما سيلحق وسيرد عليك ما فيه مادة الانكشاف
عند شرحنا الكلمات المعلم الاول الذي سننقلها عن قريب ان شاء الله تعالى ومن هؤلاء الاسلاف المكرمين الفيلسوف الاعظم
ارسطاطاليس قد ذكرنا سابقا من كلامه ما هو ناص على انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما الا من طبيعة السيلان و
الفناء فقد انكشف من كلامه لاهل البصيرة ان لا شيء من الجواهر الجسمانية بقديم عنده ومما يدل ايضا على انه غير ذاهل عن الحدوث
التدريجي للجواهر الجسمانية ما حكاه عن استاذه افلاطن الشريف في كتابه المعروف باثولوجيا حيث قال فقد فرق اي افلاطن بين العقل
والحسّ وبين طبيعة الانيات الحقيقية وبين الاشياء المحسوسة وصيّر الانيات الحقيقية دائمة لا تزول عن حالها وصيّر الاشياء الحسية
دائرة واقعة تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا التمييز بدأ وقال ان علة الانيات الحقيقية التي لا اجرام لها والاشياء الحسية ذوات
الاجرام واحدة وهي الانية الاولى الحق ثم قال ان الباري الاول الذي هو علة الانيات العقلية الدائمة والانيات الحسية الدائرة
هو الخير المحض والخير لا يليق بشيء من الاشياء الآبية وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع
الانيات العقلية لكنها من تلك الطبيعة العالية وكل طبيعة عقلية وحسية منها بادية فان الخير انما ينبعث من الباري في العالمين
ثم قال ان الانية الاولى الحق هي التي تفيض على العقل الحيوة اولا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهو الباري الذي هو خير محض
انتهى كلام هذا الفيلسوف ناقلا عن استاده وقال في موضع اخر من كتاب اثولوجيا ان الاشياء العقلية تلزم الاشياء الحسية والباري
لا يلزم الاشياء العقلية والحسية بل هو ممسك لجميع الاشياء غير ان الاشياء العقلية هي انيات حقية لانها مبتدعة من العلة الاولى
بغير وسط واما الاشياء الحسية فهي انيات دائرة لانها رسوم الانيات الحقية ومثالها وانما قوامها ودوامها بالكون والتناسل
كي تدوم وتبقى تشبها بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة اقول كلامه نص على فناء هذا العالم ودثوره واما معنى ما ذكره من
لزوم العقليات للحسيات وعدم لزوم الباري للاشياء وكون الثابت له امساك الكل والفرق بين اللزوم والامساك فهو ان لكل طبيعة
نوعية دائرة صورة عقلية ثابتة عند الله هي المقومة لها وذات عناية بها وهي متعددة الانيات حسب تعدد الانواع الطبيعية
والباري احدي الذات نسبة ذاته الى الجميع نسبة واحدة قيومية وانما تلك العقليات جهات قيوميته وتكثرات فيضه وجوده من
غير اختصاص له بواحد دون واحد وهذا فرق بين نسبته الى الاشياء ونسبة ساير العلل الى معاليلها بان كلا منها يلزم معلولة
مخصوصة لا يتعداه والباري لا يلزم شيئا من انواع العقليات والحسيات بخصوصه بل هو الناظم للكل والممسك لرباطها عن الانفصام
والحافظ لها عن الفناء على تفاوت مقاماتها في الوجود والبقاء حيث ان العقليات المحضة تبقى ببقاء الذات الاحدية والحسيات
انما تبقى بتلاحق الامثال والاشباه وبقاء التدريج في الحدوث وتتابع العدم بالوجود فقوله انما قوامها ودوامها بالكون و
التناسل اراد بالكون التدريجي على نعت الاتصال كما في الفلكيات وبالتناسل التعاقب في الكون على نهج الانفصال كما في العنصريات
من الطبايع المنتشرة التشخصيات مثل انواع الحيوان والنبات وقال ايضا في الميمر العاشر من كتاب الربوبية لما ابتدعت الهوية
الاولى من الواحد الحق وقفت والقت بصرها على الواحد لتراه فصارت حينئذ عقلا فلما صارت الهوية الاولى المبتدعة عقلا
صارت تحكي افاعيلها للواحد الحق لانها لما القت بصرها عليه وراته على قدر قوتها وصارت عقلا افاض عليها الواحد الحق
قوى كثيرة عظيمة فلما صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبها بالواحد الحق وذلك ان العقل ابدعه

الواحد الحق وهو

الواحد الحق وهو ساكن فكذلك ابدعها العقل وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير ان الواحد الحق ابدع هوية العقل والعقل ابدع صورة النفس
واما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم تقو على ان تفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة بل فعلت بحركة وابدعت صنما اي شبحا
لانه فعل دائر غير ثابت ولا باق لانه كان بحركة والحركة لا تاتي بالشيء الثابت الباقي بل انما تاتي بالشيء الدائر والا كان فعلها اكرم
منها اذ كان المفعول ثابتا قائما والفاعل دائرا بائدا اعني الحركة وهذا قبيح جدا انتهى عباراته ولا يخفى ما فيها من التصريح على
الاجسام الفلكية وغيرها اصنام دائرة بائدة مستحيلة الوجود كائنة فاسدة متبدلة الجواهر والذوات وقال ايضا في صدر
هذا الكتاب عند ذكر رؤوس المسائل في الطبيعة وانها صنم لحكم الكل وافق للنفس سفلا في الطبيعة وانها تفعل وتنفعل وان الكلي
تفعل ولا تنفعل في الانفس وانها غير واقعة تحت الزمان وانما تقع تحت الزمان آثارها في الانفس الكلية وانها كانت تفعل الشيء
بعد الشيء ولاجل انها تحت الزمان ام ليست تحت الزمان بل الاشياء المشتركة هي تحت الزمان وان الكلمات الفواعل تفعل الاشياء
معا وليس في الكلمات المنفعلة ان تفعل الانفعال كله معا لكن الشيء بعد الشيء ومن الشواهد الدالة على ان هذا الفيلسوف
الاعظم كان يرى ويعتقد حدوث العالم اني قد وجدت منه كلمات دالة غير ما هو المشهور منه في السنة الجمهور وغير ما نقله
تامسطيوس واعتمد عليه الشيخ الرئيس في هذه المسألة وهو انه قال الاشياء المحمولة يعني بها الصور الجسمانية فليس كون احدهما من
صاحبه بل يجب ان يكون بعد صاحبه فيما قبل على المادة ضدا بان ان الصورة تبطل وتدثر واذا دثر معنى وجب ان يكون له بدو
لان الدثور غاية وهو احدى الحاشيتين ما دل على ان جانبا جاوره فقد صح ان المكون حادث لا من شيء وان الحامل لها غير ممتنع الذات
عن قبولها وحمله اياها وهي ذات بدو يدل على ان حاملها ذو بدو وغاية وانه حادث لا من شيء ويدل على ان محدثه لا بدو له ولا غاية
لان الدثور آخر والآخر ما كان له اول فلو كانت الجواهر والصور لم تزل لاقضى جايز لان الاستحالة دثور الصورة التي بها كان الشيء
وخروج الشيء من حد الى حد ومن حال الى حال يوجب دثور الكيفية وتردد المستحيل في الكون والفساد يدل على دثوره وحدوث
احواله يدل على ابتدائه وابتداء اجزائه يدل على بدو كله ووجب ان قبل بعض ما في العالم قابلا للكون والفساد ان يكون كل العالم
قابلا له وكان له بدو يقبل الفساد وآخر يستحيل الى الكون فالبدو والغاية يدلان على مبدع وذكر انه قد سئل بعض الدهرية ارسطا طاليس
وقال اذا كان المبدع لم يزل ولا شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال لم غير جايزة عليه لان لم تقتضي علة والعلة محمولة فيما
هي علة عليه من معلول فوقه وليس المبدع بمركب فيحمل ذاته العلل بل عنه منفية فانما فعل ما فعل لانه جواد فقيل فيجب ان يكون فاعلا
لم يزل لانه جواد لم يزل قال معنى لم يزل لا اول له وفعل فاعل يقتضي اولا واجتماع ان يكون ما لا اول له وذو اول في القول والذات
محال متناقض قيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم قيل فاذا ابطله بطل الجود قال يبطله ليصوغه الصيغة التي لا يحتمل الفساد لان هذه
الصيغة تحتمل الفساد انتهت كلماته الشريفة النورية اقول انظروا معاشر اهل اليقين واولي البصيرة في الحكمة والدين هل جاء
احد بعده من الحكماء والمتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المتين في باب حدوث العالم وارتباطه بالمبدع الحق من غير تغير لا في ذاته ولا
في ارادته واضافته **تفسير وتذكرة** ان في كلامه اشارات لطيفة وتحقيقات شريفة لعلها تخفى على بعض الناظرين
ونفتقر الى التبيين فنريد ان نشرحها توضيحا للمرام فقوله فليس كون احدهما من صاحبه اشارة الى ان الصور السابقة ليست علة
للاحقة من حيث تشخصاتها لان علة القوام والوجود لابد وان لا ينفك عن وجود ما يتقوم به فكل ما يكون متقدما بالزمان
على شيء فلا يكون علة مقومة له وقوله واذا دثر معنى وجب ان يكون له بدو لان الدثور غاية اثبات لمعنى الحدوث والمسبوقية
بالعدم من جهة دثور الشيء وانتهائه الى الغاية وتنبيه على ان بدو الشيء على نحو غايته فلما كان غايته العدم كان بدوه ايضا العدم
مثله ولك ان تقول كيف يكون عدم الشيء غاية له قلنا الاعدام غايات بالعرض كما انها مبادي كذلك بمعنى انه اذا انتهى الشيء الى
غاية ذاته هي كماله فلا يبقى هويته الناقصة وكذا القياس في جهة السابق وقوله ان المكون حادث لا من شيء اشارة الى التمييز
بين مادة الشيء وما به الشيء ولا يمكن ان يكون احدهما هو الآخر بعينه لان مادة الشيء يجب ان يفارقه الشيء وما به الشيء يجب ان
يجامعه لان الاول سبب امكاني متقدم والآخر سبب ذاتي مقوم فكل حادث يجب ان يكون حدوثه لا من شيء فقط الا بمعنى القبلية
الزمانية لان الذي يتوهم انه منه حدث غير الذي به حدث لان ذلك قد بطل حدوثه بخلاف هذا فكيف يكون الباطل سببا
محصلا للشيء فكل حادث يفتقر الى موجد لا يكون تحت زمان ولان كل زماني لا يوجد الاشياء فثبت انه يوجد شيئا

شيئا فهو ابدا لا يخرج عما بالقوة وما بالقوة لا يكون سببا لإخراج الشيء من القوة الى الفعل ولذلك قال ويدل على محدث لا بد له ولا غاية لكونه خارجا عن افق الزمان وقوله ولحسبان قيل بعض ما في العالم للكون والفساد ان يكون كل العالم قابلا لهما لما ان الكل مما يتقوم وجوده بوجود جميع اجزائه فاذا كان جزؤه فاسدا كان الكل اولى بالفساد والحدوث بعد العدم وهو ظاهر سيما في الكل الذي كل واحد من اجزائه يكون فاسدا اعني الكل والجزء الزمانيين فان وجود الكل الزماني بهويته الكمية الاتصالية لا يجامع وجود شيء من اجزائه حتى اذا وجد جميع الاجزاء فقد انقضى وجود الكل بانقضائها فلا اجتماع له مع الاجزاء الا في الوعاء فلا كلية لمجموع الزمانيات في الخارج بل هي فاسدة ودائرة بوجود كل جزء وتجدد وما قيل ان المجموع الزمان والزمانيات وجود في الدهر فجوابه ان مجموعها عدما في الدهر لعدم اجزائها لأن كل جزء كما انه موجود في وقت بل في سائر الاوقات كلها فالكل معدوم في جميع الاوقات كما حققناه سابقا في نحو وجود المتصل المقداري ان كل جزء منه معدوم عن الكل وقوله معنى لم يزل لا اول له ومعنى فعل يقتضي اولا اراد يفعل ما هو تحت مقولة ان يفعل وهو التأثير التدريجي دون الابداع وغرضنا ان وجود الصور الجسمانية تدريجي الحدوث والفعل التدريجي لا يمكن بقاؤه زمانين فضلا عن كونه باقيا لم يزل وجوده بل يلزمه زواله وكونه يستدعي فساده وقوله يبطله بصوغه الصيغة التي لا تحتمل الفساد اشارة الى ان لكل صورة جسمانية غاية عقلية ترجع اليها وتتحد بها وقد علم مما ذكر كيفية حدوث العالم عن البارئ الصانع وبدئه وبواره وخرابه وعلم منه كيفية خراب الافلاك وطي السموات كطي السجل للكتب كما قال تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين وذلك لأن البارئ عز اسمه محرك الافلاك ومدبر السموات ومدبرها فاعل حكيم مختار في فعله وصنعه وكل فاعل مختار فله في فعله غرض وغاية وهي عنايته السابقة على وجود فاعله وصانعه قبل اظهار فعلها وصنعتها ومن اجل العناية السابقة يفعل ما يفعله بتوسيط الاسباب وتوفيق الحركات وكل محرك فاذا بلغ فعله الى غرضه وغايته قطع الفعل البتة ولسك عن العمل بالضرورة فاذا كان محرك الافلاك باذن الله تعالى وموجد الاتيان الزمانية بارادته نال غرضه في تحريكها فسبيله ان يمسك عن تحريكها وادارتها وكلما امسك محرك الافلاك ومشوق الاملاك عن التحريك والتشويق وقفت السموات عن الدوران والكواكب عن المسير وخرب العالم ووقف النظام وبطلت الفصول وانعدمت المواليد وانحرثت النسل وانتقلت الاكوان الى الدار الآخرة وذلك لأن قوام هذا العالم بالحركة التي هي صورة المكونات فاذا بطلت بطل الجميع واذا انفدت نفد بنفادها الاكوان وقامت القيامة فقد علم بما ذكره على هذا الشرح بوار العالم وخراب الافلاك وطي السموات والارضين ان في هذا البلاغ لقوم عابدين وهم

وتحصيل ربما يتوهم متوهم ان الفاعل المحرك لعله لم يبلغ الى غرضه ولم ينل بغيته فيراح بانه اذا علم المحرك انه لا يبلغ غرضه فسبيله ايضا ان يمسك عن الفعل وايضا ما لا يمكن الوصول اليه لم يمكن ان يكون غرضا مركوزا في جبلة الفاعل لاجله وقد فرضناه كذا اللهم الا ان الفاعل بقصده ويميل اليه مجازفة او قسرا وشيء منهما لا يكون دائميا ولا في الافاعيل الطباعية والمفروض ان محرك الافلاك ومكون الاكوان الزمانية ملك كريم وفاعل حكيم وفعل الحكيم لا يكون بلا غاية مترتب عليه فلو حركت الافلاك وما فيها غاية يترتب منها عليها وينتهي اليها عبثا واما ما ذهب اليه اهل الحكمة كما اسلفناه من ان البارئ ليس لفعله غرض فليس عبثا فيض لما نحن بصدده اذ ذلك في الفعل المطلق والتأييس من الليس المطلق وكلامنا في الفعل الزماني وغايته والغرض الذي يعود الى ذات الفاعل المباشر القريب وبهذا اندفع ايضا ما يتوهم من التناقض في كلام الفيلسوف حيث نفى الغاية وذكر ان الغير جائزة عليه ثم اثبت الغاية حيث ذكر ان الفاعل يبطل هذا العالم ليصوغه صيغة لا يحتمل الفساد

تكميل فقد تبين وتحقق بما نقلناه من كلمات هذا الفيلسوف الاعظم ونصوصه واشاراته انه كان مذهبه اعتقاد حدوث العالم واعتقاد بواره وخراب السموات وزوالها وان لله ميراث السموات والارض فادن ما زعم الجمهور واشتهر بينهم انه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ما سوى عالم الاجسام والجسمانيات وح فلا يخ حاله من احد امرين فاما ان كان يريد من العالم العقلي عالم الالهية والقدرة ومراتب القوة الفيوضية وهي جملة الصور الوجودية العقلية المحضة التي هي بوجه ما غير ذات الاحدية التي سماها بعض العرفاء غيب الغيوب فيكون القول بقدمها حقا وصدقا اذ لا يلزم منه تعدد القدماء لكونها غير زائدة على مراتب الالهية ومقامات الربوبية والعلوم الربانية وعالم القضاء الغيبي وان لم يرد بذلك ذواتا قديمة متعددة منفصلة الوجود مستقلة الهويات لا انها شئون الهية

وعلوم قضائية فالقول بقدمها وتفريدها العقول الفعالة باطل لكونها مطموسة تحت سطوع النور الاحدية لكن حسن الظن بهذا الفيلسوف يتمكن ان اعتقاده ومذهبه هو القول الاول كما يشهد به وفور علمه وقوة حدسه واحكام براهينه في سائر الاصول الحكمية ولأن طرفيه وهما افلاطن استاده وفرفوريوس تلميذه قائلان بذلك القول كما يستفاد من كلمات كل منهما ومذهبه اعلم بالسرائر ومما يدل على ان هذا الفيلسوف كان يرى ويعتقد حدوث العالم الجسماني ودثوره ما قاله في الميمر السابع من كتاب معرفة الربوبية وهو انه لما قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة قابلة للكون اضطرارا وانما صارت الطبيعة قابلة للكون لما حصل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدء الكون فالكون آخر العلل العقلية المصورة واول العلل المكونة ولم يجب ان يقف العلل الفواعل المصورة للجواهر من قبل ان بدء الطبيعة وانما ذلك كله من اجل العلة الاولى التي صيرت الاتيان العقلية عللا فواعل مصورة للعلل العرضية الواقعة تحت الكون والفساد وان العالم الحسي اشارة الى العالم وكل ما فيه من الجواهر العقلية وثبات قواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذي يغلي غليانا ويفور فورا انتهى كلامه اقول قوله صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطرارا معناه جعلتها جعلا بسيطا وهي في ذاتها قابلة للكون بحسب هذا الوجود لا انها لم تكن في ذاتها كذلك فصيرتها كذلك بجعل عارض غريب عن وجودها ناهيك به قوله اضطرارا اعني صفة الكون والفساد من ضروريات هوية الصورة الطبيعية من غير تخلل جعل بينها وبين كونها على تلك الصفة وقوله انما صارت الطبيعة قابلة للكون الى آخره اشارة الى علة تجدد الطبيعة واستمرارها وهما متقابلان يوجد لما فيهما من شوب قوة وفعلية ودثور وثبات وذلك لأن في اسبابها وعللها شبها ما بين الصفتين فالقوة النفسانية مما يلزمها النقص والشوق ويلزمها الكمال والعقل والشوق نوع حركة من القوة الشوقية لطلب الكمال تناسب تجدد الطبيعة ودثورها والكمال العقلي الذي يكون للعلل العالية مما يلزمه الثبات والدوام فهو يناسب دوام تجدد الطبيعة واتصالها بتوارد الامثال وقوله ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة الى آخره اشارة الى ضربي التأثير والايجاد وهما الابداع والتكوين فبين ان سلسلة الابداع انتهت الى الطبيعة وان سلسلة التكوين اخذت منها لما في وجود الطبيعة من حقيقة الثبات والتجدد لما علم مرارا ان التجدد فيها عين الاستمرار لكونه صفة ذاتية لها اضطرارية ولهذا يكون ابدا في التغير والاستحالة فالتجدد لها ذاتي ولغيرها عرضي بواسطتها فثبت من ذلك ان الطبيعة آخر الابداع واول التكوين وهاتان الحيثيتان لا توجبان تركيبا في ذاتها لتحقق الجامع لما مر مرارا ان ثباتها عين التجدد والانقضاء على قياس فعلية القوة في الهيولى وتوحد الكثرة في العدد وغير ذلك من الامثلة ثم ان هذا الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضية لما ظهر من قوله سابقا ان حدوث الصورة اللاحقة ليس من الصورة السابقة بل من سبب اعلى نسبته الى المتجددات الزمانية نسبة غير زمانية وانما اطلق اسم العلة على الصورة السابقة بالزمان بمعنى آخر فقد صح الاصطلاح على العلل الاصلية المرتبة بالذات بالسلسلة الطولية وعلى المعدات المترتبة بالزمان بالعلل العرضية وقوله ان العالم الحسي انما هو اشارة الى العالم العقلي معناه ان كل صورة حسية في هذا العالم فلها صورة عقلية في عالم الالهية وفي علم الله سبحانه كما هو رأي كثير من الاقدمين مثل افلاطن وسقراط وغيرهما وسموها بالصور المفارقة وقد احكمنا بنيانها واوضحنا طريقها مرارا

فصل في ذكر اعتقادات الفلاسفة الذين هم غير هؤلاء الاصول الاعلون في حدوث العالم وخراب السموات والارضين فمنهم بنيون الاكبر ابن فادس وقد نقلنا في مباحث الحركة قوله الدال صريحا على حدوث العالم وهو قوله ان الموجودات باقية دائرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى ومن علم كيفية تعلق كل من الهيولى والصورة بالاخرى يعلم صحة القول بتجددهما في كل آن ومن اقواله ايضا الدال على الحدوث قوله ان المبدع الاول كان في علمه صورة ابداع كل جوهر وصورة دثور كل جوهر فان علمه غير متناه والصور التي فيه من حد الابداع غير متناهية وكذا صور الدثور غير متناهية فالعوالم تتجدد في كل حين ودهر ثم ذكر وجه التجدد بما نقلناه اولا اقول المراد من عدم التناهي في قوله فان علمه غير متناه والصور التي في حد الابداع غير متناهية ليس عدم التناهي بالعدد بالفعل لاستحالته بالبراهين ولهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب في رسالة له نقله بعض افاضل المتأخرين في تصانيفه وتلك الرسالة موجودة عندنا بل المراد اما عدم التناهي بالقوة كما في المتصلات الجوهرية والعرضية

الواقعة في الكون حيث لا يقف عند حد كالصور الحسية المتجددة وافرادها المتعاقبة في الوجود شيئا فشيئا على نعت الاتصال واما عدم التناهي من جهة الشدة في الوجود العقلي كما للصورة المفارقة بحسب ما يصدر عنه من الافراد والحركات لا الى حد وعلى تقدير لعل المراد ان ما بحسب ترتب الصور العقلية لانها متناهية البتة طولا وعرضا ومنها قوله ان الشمس والقمر والكواكب يستمد القوة من جوهر السماء فاذا تغيرت السماء تغيرت النجوم ايضا ثم هذه الصور كلها بقاؤها ودثورها في علم الباري سبحانه والعلم يقتضي بقاءها دائما وكذلك الحكمة والباري قادر على ان يفني العالم يوما ان اراد اقول مراده من جوهر السماء هو جوهرها العقلي وهو صورة ذاتها في علم الله ووجهها الذي يلي القديم والتغير انما يلحق السماء بحسب وجهها الذي يلي المادة وهو الطبيعة لانها فانية وهو باق كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه ومراده من قوله والباري قادر على ان يفني العالم يوما ان اراد هو يوم القيمة الذي مقداره خمسين الف سنة وقد اوردنا من الاصول والمبادي الصحيحة ما يستفاد بقوتها تفسير كلامه وتعيين مرامه فلا نخوض في بسطه وشرحه حذرا من الاطالة ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم ديمقراطيس وشيعته الا ان له رموزا وتجوزات قل من يهتدي اليها ولهذا اشتهر منه اشياء ظاهرها يناقض الاصول الحكمية مثل القول بالاجسام الصغيرة ومثل القول بالاتفاق والبخت وكان هذا الفيلسوف انما انكر الغاية بمعنى العلة الغائية في فعل واجب الوجود لا غير اذ ما من حكيم الا وهو معترف بان ما لا يجب لا يكون بل هو وغيره يسمون الامور اللاحقة بالمهيات لا لذاتها بل بسبب غيرها امورا اتفاقية وح يصح القول بان وجود هذا العالم اتفاقي قال بعض العلماء ان هذا الرجل تصفحنا كلامه الفذ الذي وجدناه قد دل على قوة سلوكه وذوقه ومشاهدات له رفيعة قدسية واكثر ما نسب اليه افتراء محض بل الفلاسفة لهم الغاز ورموز واغراض صحيحة ومن اتى بعدهم رد على ظواهر رموزهم اما الغفلة او تعمدا لما يطلب من الرياسة انتهى ومن كلماته المرموزة انه قال المبدع الاول ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط بل الاخلاط الاربعة وهي الاسطقسات اوائل الموجودات كلها ومنه ابتدعت الاشياء البسيطة دفعة واحدة واما المركبة فانها كونت دائمة داثرة الا ان دثورها بالنوع ثم العالم يحلل غير داثر لانه متصل بذلك العالم الاعلى كما ان عناصر هذه الاشياء متصلة بلطيف روحها الساكنة فيها والعناصر وان كانت تدثر في الظاهر فان صفوتها من الروح البسيط الذي فيها غير داثر فان كان كذلك فليست تدثر الا من جهة الحواس فاما من نحو العقل فانه ليس تدثر فلا بد ان هذا العالم اذا كان صفوها فيه وصفوها متصل بالعوالم البسيطة انتهى اقول كلامه في غاية القوة والمتانة الا ان فهم كلامه ودرك مرامه يحتاج الى قريحة صافية وذهن ثاقب مع تعمق شديد في العلوم الالهية والعجب ان الحكماء مع شدة فهمهم ووفور علمهم كيف غفلوا عن غور كلامه وبعد مرامه حيث اعترضوا على كلامه وبالغوا في التشنيع من جهة قوله ان اول المبدع هو العناصر وبعدها ابتدعت البسائط الروحانية وقالوا هو ترق من الاسفل الى الاعلى ومن الاكدر الى الاصفى ومعلوم ان مراده منها غير صورة هذه العناصر الحسية وقد حكم صريحا بانها داثرة فكيف يناقض في كلامه ولولا مخافة الاطناب لبينت تحقيق مرامه ومع ذلك فكلامه صريح فيما نحن بصدده من تجدد هذا العالم ودثور خصوصياته الحسية وهوياتها المادية وبقاء صفوها اي صورها عند الله القيوم لانه اراد بالاشياء البسيطة الصور العقلية الثابتة وبالاشياء المركبة الصور الحسية فلكية كانت او عنصرية لتركيبها من المادة والصورة او من الوجود والعدم كما علمت من تشابك الوجود والعدم في الممتدات المكانية والزمانية ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم وخرابه فلاسفة فارسيا وانهم كانوا يقولون ان كل مركب يتحلل فلا يجوز ان يكون من جوهرين متفقين في جميع الجهات والافلاك مركب فاذا كان هذا هكذا فلا محالة اذا انحل التركيب يحل كل جوهر فاتصل بالاصل الذي منه فما كان منها بسيطا روحانيا لحق بعالمه الروحاني وهو باق غير داثر وما كان منها جاسيا غليظا لحق بعالمه ايضا وكل جاس اذا انحل فانما يرجع حتى يصل الى اللطيف فاذا لم يبق من الكثافة شيء اتحد باللطيف الاول فيتحد به فيكونان متحدين الى الابد واذا اتحدت الاواخر بالاوائل كان الاول هو اول كل مبدع ليس بينه وبين مبدعه جوهر اخر متوسط فلا محالة ذلك المبدع الاول يتعلق بنور مبدعه فيبقى خالدا مخلدا انتهى اقول كلام هؤلاء الفلاسفة في غاية الشرف والنفاسة وهو يشتمل على بيان مقصدين شريفين هما اللذان اكثرنا ذكرهما وكررنا بيانهما احدهما دثور العالم الجسماني ودثور صورته وفساد مادته واضمحلال وجوده وانحلال تركيبه وثانيهما اتصال ما تروح وتلطف من الصور

الحسية الى الصور العقلية ورجوع ما صفي وبقي منها الى العلة الاولى الالهية فالكل عائد اليه راجع صائرا اياه متحدا بوجهه الباقي ورجوع الناقص الى التمام ومصير الفرع الى الاصل كما قال تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون وقوله الا الى الله تصير الامور ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم فانه كان يقول ان اول الاوائل النور الحق لا يدرك من جهة عقولنا لانها ابدعت من ذلك النور الاول وهو الله حقا وكان يقول ان بدو الخلق واول هذا العالم المحبة والمنازعة ووافق في هذا الرأي انباذقلس حيث قال الاول الذي ابدع اولا هو المحبة والغلبة اقول ودلالة هذا الكلام على الحدوث ان كل محب يحب شيئا غير ذاته فهو يتحرك حتى ينقلب الى محبوبه ويرجع اليه ويفنى فيه لان كل ناقص مشتاق له غاية وكل ذي غاية يتحرك اليها وكل محبوب تام غالب على جنبة محبه اليه ويمحو اثاره بالكلية حتى يصير راجعا اليه كما قال تعالى وهو القاهر فوق عباده وهذا لا يوجب الالتفات من العالي الى السافل لان العالي لا ينفعل من السافل ولكن تحريكه وتجذيبه اليه ومحو اثاره وتحليله فناه اليه من غير تغير ومباشرة وبالجملة وجود المع مطلقا عين المحبة لكونها ناقصا مفتقرا الى ما يكمل به ويتم به ويخرج من نقصه الى غناه فالعالم بجميع ما فيه ومعه يخرج يوما الى الله ويرجع اليه ويصير اياه كما انه بدأ منه ومن القائلين بحدوث العالم ابيقورس قيل انه خالف الاوائل في الاوائل قال المبادي اثنان الخلا والصورة اما الخلا فمكان فارغ واما الصورة فهي فوق المكان والخلا ومنهما ابدعت الموجودات وكل ما كان كون منهما فانه يتحلل اليهما فمنهما المبدأ واليهما المعاد ويقربا بقول الكل بعد اقول كانه اراد بالمبادي مبادي القوام المقارنة للمعلول كالمادة والصورة لا مبادي الوجود المفارقة له كالفاعل والغاية فان المادة والصورة داخلتان في وجود هذا العالم وهيئته والفاعل والغاية خارجتان عن وجود هذا العالم واراد من الخلا الهيولى الاولى لكونها عدمية خالية عن وجود الصورة في ذاتها ولها استعداد مكاني باعتبار امتدادها الجسماني واراد بالصورة الطبيعة الحق للاجرام وهي بحسب وجودها النفس او العقل فوق الهيولى والابعاد فوقية بالعلية والشرف وكل من الهيولى والصورة مبدأ للوجود ايضا بمعنى ما منه الشيء لا بمعنى ما به الشيء لكن الصورة مبدأ فعلية الشيء الحادث وكماله والمادة مبدأ قوته وقبوله وافتقاره ثم ان الصورة اذا كملت فهي غاية كماله والمادة اذا دثرت وطرحت كالقشر المرمي فهي غاية عدمية ومرجع نقصه وقصوره(?) ولهذا قال انهما المبدأ واليهما المعاد اذ مبدأ كل معلول هو ما ينتهي اليه فخرج من كلامه ان الجسمانيات وسائر الصور الحسية تجدد وجودها من الصور المفارقة الباقية عند الله ثم تعود اليها وهذه الحسيات داثرة فاسدة بدثور الهيولى وتلك باقية عند الله ببقائه لا بابقاء ذواتها فكل شيء هالك الا وجهه ومن حكم الشيخ اليوناني الدالة على حدوث هذا العالم انه قال على سبيل الرمز ان امك رؤوم لكنها فقيرة رعناء وان اباك لحدث لكنه جواد مقتدر يعني بالام الهيولى وبالاب الصورة وبالرؤوم انقيادها وبالفقر قوة قبولها وهي امر عدمي وبالرعونة عدم ثباتها على حالة واحدة ووجود باق واما حداثة الصورة فهي تجددها في الوجود في كل ان واما جودها فهو مبدئيتها للاعراض والاثار وموجديتها بحقيقتها العقلية التي في علم الله وهي من جهات فيض الله ورحمته على القوابل المستعدة وهذه القوابل انما تقبل الصور بقدر معلوم من خصوصيات الازمنة والاوقات كما قال سبحانه وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ومن كلماته الدالة على حدوث عالم الطبيعة والجسم قوله ان النفس جوهر شريف كريم تشبه دائرة قد دارت على مركزها غير انها دائرة لا بعد لها ومركزها العقل وكذلك العقل دائرة استدارت على مركزها وهو الخير الاول المحض غير ان النفس والعقل وان كانا دائرتين لكن دائرة العقل لا تتحرك ابدا بل هي ساكنة واقفة شبيهة بمركزها واما دائرة النفس فانها تتحرك على مركزها وهو العقل حركة الاستكمال واما دائرة العالم السفلي فانها دائرة تدور حول النفس واليها تشتاق وانما تتحرك بهذه الحركة الذاتية شوقا الى النفس كشوق النفس الى العقل وشوق العقل الى الخير الاول المحض ولان دائرة هذا العالم جرم والجرم يشتاق الى الشيء الخارج منه ويحرص ان يصير اليه فيعانقه فلذلك الجرم الاقصى الشريف يتحرك حركة مستديرة لانه يطلب النفس من جميع النواحي لينالها فيستريح اليها ويسكن عندها هذا كلامه وهو صريح في استحالة الفلك وانقطاع حركته الذاتية ودثور الطبيعة وفساده وفناء العالم الجسماني واضمحلاله وانتقاله الى الدار الآخرة حسبما اوضحنا سبيله ومن الحكماء المبرزين المشهورين بالفضل والبراعة الاسكندر الافروديسي وهو من كبار اصحاب ارسطاطاليس رأيا وعلما وكلامه امتن ومقالته ارصن وقد وصفه الشيخ في الشفاء وفي كتاب المبدء والمعاد بفاضل المتقدمين وافق

استاده فى كثير من المسائل منها ان البارى عالم بالاشياء كلها كليا بها وجزئيا بها على نحو واحد ولا يتغير علمه بتغير المعلوم
ولا يتكثر وما الفه فى بعضها بحسب ظاهر الامر ونحن قد وجهنا قوله بهلاك بعض النفوس كما ستعلم ومما انفرد انه قال كل كوكب ذو
نفس وطبع وحركة من جهة نفسه وطبعه ولا يقبل التحريك من غيره اصلا ومن كلامه الدال على حدوث ما سوى الفلك المحدد انه قال
لما كان الفلك محيطا بما دونه فكان الزمان جاريا عليه لان الزمان هو العاد للحركات اى عددها ولما لم يكن محيطه شئ آخر والا
لكان الزمان جاريا عليه لم يجز ان يفسد ويكون فلم يكن قابلا للكون والفساد وما لا يقبل الكون والفساد كان قديما اقول
كلامه ظاهر فى ان ما يكون تحت الدهر والزمان فهو من الكوائن الفواسد ولا شبهة فى ان جميع الاجرام الفلكية والعنصرية
مما يجرى عليه الزمان لانها مادية فيها جهة القوة والاستعداد وما كان كذلك فالزمان من مشخصاته فيكون متغير الوجود
قابلا للكون والفساد فحينئذ ان ثبت ان المحيط بالجميع جسم طبيعى له قوة الحركة والتغير فهو ايضا لا محالة ذو صورة متجددة كا
ئنة فاسدة فيحتاج الى محدد آخر يحدد زمان وجوده ومكان كونه وان لم يكن كذلك فيكون احاطته بالجميع ليست احاطة وضعية
مكانية كاحاطة السقف بل كان امرا نفسانيا يحيط بالسماء احاطة نفسانية فلم يكن بحسب جوهرها العقلى من جملة عالم الشهادة
والحس بل من عالم الغيب عالم التدبير والقضاء الالهى وما عند الله باق ببقائه كما قال ما عندكم ينفد وما عند الله باق
ومن عظماء الحكماء المتالهين الراسخين فى العلم والتوحيد فرفوريوس صاحب المشائين واضع ايساغوجى وهو عندى
من اعظم اصحاب المعلم الاول واهدى القوم الى عيون علومه وارشدهم الى اشاراته وجميع ما ذهب اليه فى علم النفس وعلم الربو
بية وكيفية المعاد ورجوع النفس الى عالم الحق ودار الثواب والاعتماد على شرح التعليم الاول اكثر من غيره كاسكندر الرومى وثا
مسطيوس وان كان الشيخ اكثر تعويله على هذين دونه لانكاره عليه فى القول باتحاد العاقل بالمعقول واتحاد النفس بالعقل الفعا
ل وقد علمت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال والتمام قال المكونات كلها انما تكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلو
الصورة وقال كل ما كان واحدا بسيطا ففعله واحد بسيط وما كان كثيرا مركبا فافعاله كثيرة مركبة وكل موجود ففعله
مثل طبيعته ففعل الله بذاته واحد بسيط وما يفعلها من افاعيله بمتوسط فمركب قال ايضا كل ما كان موجودا فله فعل
مطابق لطبيعته ولما كان البارى موجودا ففعله الخاص الوحدانى هو الاجلاب الى شبهه بعنى الوجود ففى كلامه دلالة على حدوث
الطبيعة الجسمانية تصريحا وتلميحا اما الاول فحيث قال المكونات انما تكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلوها عنها
واما الثانى فقوله كل موجود ففعله مثل طبيعته ولا شبهة فى ان لكل جسم طبيعة هى مبدء حركته والحركة امر دائم التجدد والحدوث
فكذا مبدء القريب فيكون كل جسم طبيعى متجددا حادثا زائلا كائنا فاسدا وايضا فى قوله ففعله الخاص الوحدانى هو الاجلاب
الى شبهه اشارة الى تبدل هذا العالم ورجوعه الى الله سبحانه ومن الفلاسفة المعتبرين المشهورين ابرقلس المنسوب الى
افلاطن وقد اشتهر فيما بين القوم منه القول بقدم العالم ونسبته الى الفلاسفة الاقدمين ومنشاء ذلك ايراد ابرقلس فى تصنيفه
تلك الشبهات التسع التى نقلها ولولا مخافة الاطناب لذكرتها وبينت وجه التفصى عن كل واحد واحد منها بحيث لم يبق منها الا
مجال الشك فى حدوث العالم وكيفية صدور الموجودات منه تع على ان لكل منها محملا صحيحا ووجها وجيها ايضا اليه ولهذا
ذكر الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل انه قال بعض المتعصبين لابرقلس مهد الله عذرا فى ايراد تلك الشبهات انه كان يناطق
الناس بمنطقين احدهما روحانى بسيط والآخر جسمانى مركب وكان اهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين وانما دعاهم الى ذكر
هذه الاقوال مقاومتهم اياه فخرج من طريقة الفكرة والفلسفة من هذه الجهة لان من الواجب على الحكيم ان يظهر الحكمة على طرق كثيرة
يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره ويستفيد منها بحسب فكره واستعداده فلا يجدوا على قوله ساغا ولا يصيبوا عليه مقالا
ومطعنا لان ابرقلس لما كان يقول بدهر هذا العالم وانه باق لا يدثر وضع كتابا فى هذا المعنى فطالعه من لم يعرف طريقته
ففهموا منه جسمانيته دون روحانيته فقصدوه على مذهب الدهرية وفى هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها ببعض و
حدثت القوى الطبيعية حدثت فيها قشور واستغلقت لبوب فالقشور دائرة واللبوب دائمة لا يجوز عليها الفناء لانها بسيطة
وحيدة القوى فانقسم العالم عالمين عالم الصورة واللب وعالم الكدورة والقشور فاتصل بعضه ببعض وكان آخر هذا العالم من
ذلك العالم من وجه لم يكن فرق بينهما فلم يكن هذا العالم داثرا اذ كان متصلا بما ليس بداثر ومن وجه دثرت القشور وذالك

الكدورة

الكدورة وكيف يكون القشور غير داثرة ولا مضمحلة وما لم يزل القشور باقية كانت اللبوب خافية وايضا فان هذا العالم مركب
والعالم الاعلى بسيط باق دائما غير مضمحل ولا متغير قال الذى يذب عن ابرقلس هذا الذى نقل عنه هو المنقول عن مثله بل الذى
اضاف اليه القول الاول لا يخ من امرين اما ان لم يقف على مرامه للعلة التى ذكرناه سابقا واما لانه كان محسودا عند اهل زمانه
لكونه بسيط الفكر واسع النظر سائر القوة وكانوا اولئك اصحاب اوهام وخيالات والدليل على صحة ما ذكره هذا الذاب ان
ابرقلس كان يقول فى موضع من كتابه ان الاوائل التى منها كونت العوالم باقية لا تدثر ولا تضمحل وهى لازمة للدهر ما سكة الا انها
من اول واحد لا يوصف بصفة ولا يدرك بنعت ونطق وان صور الاشياء كلها منه وتحته وهو الغاية والمنتهى الذى ليس فوقها
جوهر هو اعظم منها الا الاول الواحد وهو الاحد الحق فمنه اخرجت هذه الاوائل وقدرته ابدعت هذه المبادى وقال ايضا
ان الحق لا يحتاج ان يعرف ذاته لانه حق حقا فهو محض اذ حقيقته الحق فالحق الذى استمد منه طباع الحيوة والبقاء هو الذى افاد
بقاء هذا العالم بدوا وبقاء بعد دثور قشوره وذكى البسيط الباطن من الناس الذى كان فيه قد علق به وقال ايضا ان هذا
العالم قد اضمحلت قشوره وذهبت درنه وصار بسيطا روحانيا وبقى ما فيه من الجواهر الصافية النورانية فى حد المراتب الروحانية
مثل العوالم العلوية وبقى فيه جوهر كله قشر ودرن وخبث هذه كلماته اقول قد انكشف وتبين من هذه الكلمات التى غاية
الحسن والاتقان ان مذهب الحكيم الربانى المشهور بين الناس بانه دهرى هو بعينه مذهب افلاطن ومن تقدمه فى حدوث العالم
وخرابه وبواره وبقاء العالم الالهى والصور الربانية وانما دارى وانكشف له اتصال اولهم هذا العالم باوائل ذلك العالم اتصال
المعلول المفاض بعلته الفياضة واتصال ذى الغاية بغايته ولحوق الناقص بكماله وتمامه وذلك العالم الربوبى باق ببقاء الله دائم
بدوام حكم احياناه بازليته هذا العالم بهذا المعنى كما يرى ان ابداننا باقية ببقاء نفوسنا مع ان البدن سائل زائل فى كل آن كما
علم فقوله بدهر هذا العالم لعله يعنى به ان الصور الطبيعية الحسية التى للافلاك وغيرها ازلية الاشخاص والاعداد بل يعنى به
ان صورتها العقلية البسيطة الموجودة فى علم الله باقية عنده غير داثرة بل دثور هذه الحسيات المركبة وذلك لان الدثور
يقتضى غاية ومعادا غير داثر كما ان الحدوث يقتضى مبدءا وفاعلا غير كائن لامتناع ان يكون لكل غاية غاية الى نهاية لا نهاية لها
او ان يكون لكل مبدء مبدء الى بداية لا بداية لها ففى الطرفين لا بد وان ينتهى الاشياء المتجددة الى امر لا بداية له ولا نهاية له
فاذن مرجع قوله ان العالم قديم على الوجه الذى تحقيقه الى ان الصانع له قديم وهو المبدء الذى منه بدء كل باد والمعاد الذى
اليه اوب كل آيب فما ذكره قول حق وصواب بشرط ان يعلم قائله ويذعن بان الصور العقلية الدائمة التى هى بواطن هذه الصور
الداثرة الطبيعية ليست موجودات مستقلة الوجود متباينة الذوات لوجود باريها وجاعلها الحق الاول ليلزم تعدد القدماء
كما يقوله الصفاتية ولا حالة فى ذات الاول ليلزم التكثر فى ذاته … ولا انها موجودة بعد عن ذلك فى رتبة ذاته ليلزم الانقلاب
من الوجوب الى الامكان او من الامكان الى الوجوب والكل مستحيل بل الواجب واجب ابدا سرمدا والممكن ممكن دائما والحق
فى الازل والباطل باطل لم يزل وهذا شئ لا يعرفه الا اهل الاذواق والمواجيد والراسخون فى علم التوحيد على ان البرهان قائم كما
اسلفناه على ان كل شوق وطلب غريزى يقتضى بصاحبه الى ما يطلبه ويحبه بالضرورة **فصل** فى نبذ من كلام ائمة الكشف
والشهود من اهل هذه الملة البيضاء فى تجدد الطبيعة الجرمية التى هو ملاك الامر فى دثور العالم وزواله قد ذكرنا فيما سبق
كثيرا من الآيات القرآنية الدالة على هذا المطلب الذى هو عمدة اصول الحكمة والدين وهو مما يستفاد من الاحاديث المروية عن صاحب
هذه الشريعة المأثورة عن اهل بيت العصمة والنبوة صلوات الله عليهم اجمعين منها كلام امير المؤمنين عليه السلم فى نهج
البلاغة احذركم الدنيا فانها دار شخوص ومحل تنغيص ساكنها ظاعن وقاطنها بائن تميد باهلها ميدان السفينة تصفقها
العواصف فى لجج البحار ومنها ايضا قوله ع ما اصف من دار اولها عناء وآخرها فناء من ساعاها فاتته ومن استغنى عنها واتته هذا
الكلام كما قبله فى غاية البلاغة فى الحكمة لا ينكشف حق معناه الا على من احكم القوانين المناسبة واحكم الرياضات العقلية
لطلب العلوم الالهية واما كلام اهل التصوف والمكاشفين فقد قال المحقق المكاشف محى الدين العربى فى بعض ابواب
الفتوحات المكية قال تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم اى من اسمه الحكيم فالحكمة سلطان هذا الانزال
الالهى وهو لاخراج هذه الاشياء من هذه الخزائن الى وجود اعيانها فى هذه الخزائن ثم قال بعد كلام طويل فبالنظر الى الاعيان

هي موجودة عن علم وبالنظر الى كونها عند الله في هذه الخزائن ثم قال واما قوله ما عندكم ينفد فصحيح في العلم لان الخطاب فيها لعين الجوهر والذي عنده اعني عند الجوهر من كل موجود انما هو ما يوجده الله في محله من الصفات والاعراض والاكوان وهي في الزمان او الحال الثاني من زمان وجودها او حال وجودها تنعدم من عندنا وهو قوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق وهو تجدد الامثال او الاضداد دائما من هذه الخزائن وهذا معنى قول المتكلمين العرض لا يبقى زمانين وهو قول صحيح حيث لا شبهة فيه انتهت المكتبات قال واما صاحب النظر فما عنده خبر بشي من هذا لانه تعبه بنوي لا نظر فكري وصاحب النظر مقيد تحت سلطان فكره وليس للفكر فيه مجال قال ايضا في الباب التاسع والستين وثلثمائة يحكى عن عروج وقع بجانب الطواف حين مخاطبه مع ادريس النبي عليه السلام بهذه العبارة قلت له اني رأيت في واقعتي شخصا بالطواف اخبرني انه من اجدادي وسمى نفسه فسألته عن زمان موته فقال الاربعون الف سنة فسألته عن آدم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته فقال لي عن اي آدم تسأل عن آدم الاقرب قلت بلى فقال صدق انني نبي الله ولا ارى للعالم مدة نقف عليها بجملتها الا انه بالجملة لم يزل خالقا ولا يزال دنيا وآخرة والآجال في المخلوق بانتهاء المدة لا في الخلق فالخلق مع الانفاس يتجدد فقلت له فما بقي لظهور الساعة فقال اقتربت الساعة اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون فقلت عرفني بشرط من شروط اقترابها فقال وجود آدم من شروطها فقلت فهل كان قبل الدنيا دار غيرها قال دار الوجود واحدة والدار ما كانت دنيا ولا آخرة الا بكم والآخرة ما تميزت الا بكم وانما الامر في الاجسام اكوان واستحالات واتيان وذهاب لم يزل ولا يزال انتهى كلامه الشريف

الفن السادس من علم الجواهر في المبادي والاسباب للطبيعيات

التي يشملها العالم الطبيعي اخذنا من العالم الالهي على وجه الحكاية والتسليم واما البرهان عليه فضمانه على فن العالم الرباني اخذه الله من جهة ملائكته المقربين الذين هم وسائط امره في خلقه وفيه فصول

فصل في تعريف الطبيعة لا شبهة لنا في ان هذه الاجسام التي قبلنا قد يصدر عنها افعال وانفعال وحركات واستحالات نجد بعضها من جهة اسباب غريبة خارجة مثل حركة الحجر الى فوق والنار الى تحت ومثل تسخن الماء وتبرد الهواء ونجد بعضها لا تستند الى سبب غريب كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق وكتبرد الماء وتسخن النار وقريب من هذا استحالة البذور والنطف نباتا وحيوانا ونصادف ايضا من الحيوان تصرفا ارادتا في انواع حركاتها وسكناتها من غير تصرف خارج عنها بصرفها هذه التصاريف قاسر غريب بقسرها على هذه الافاعيل فهذا ما ارتسم في اذهاننا في اول النظر من غير ان نجزم اولا ان كلا من الوجهين صادرة بارادة مرية وكلا منهما لازم طريقة واحدة لا يحرف عنها او غير لازم طريقة واحدة بل مختلف الطرق ولا ايضا ان هذه الاجسام التي ليس تحركاتها من خارج مشهود لنا هل هي تحركها الخارج لا يحسه ام لا وعلى الاول هل من شانه ان يحس حتى يكون محسوس الذات غير محسوس التاثير كمن شاهد انجذاب الحديد الى جهة ولم ير المغناطيس يجذب الحديد او عساه ان يكون مفارق الذات غير محسوس البتة على انه من الواضح لكل عاقل ان الجسم بما هو جسم لا يجوز ان يفعل فعلا خاصا ولا ان يحرك تحريكا فالذي لا بد ان يتسلمه الطبيعي ويبرهن عليه الالهي ان هذه الاجسام المتحركة هذه الحركات انما تنبعث حركاتها وافاعيلها عن قوى موجودة فيها هي مبادي آثارها وافعالها فمنها قوة يصدر عنها الفعل والتغيير على نهج واحد من غير ارادة ومنها قوة يصدر عنها كذلك مع ارادة ومنها قوة متفننة الفعل والتحريك من غير ارادة ومنها قوة كذلك مع ارادة وهكذا حال القسمة في جانب السكون بحسب الاحتمال العقلي فالاولى تسمى طبيعة بحسب هذا الاصطلاح ولا يخلو عنها جسم عنصريها كالحجر في هبوطه وسكونه في وسط الكل ومعنى قولنا لا يخلو عنها جسم انه ما من جسم الا ويوجد فيه قوة مباشرة لفعل الحركة او السكون على نهج واحد بلا شعور لها في مرتبة وجودها الخاص بلا اشتراط ان لا يكون معها قوة اخرى فوقها كنفس او عقل او تكون واذا كانت قوى الصدف هذه معها ضربا من الاتحاد او لم يكن والثانية تسمى نفسا فلكية كما للكوكب في دورانه على نفسه عند محققي الحكماء والثالثة تسمى نفسا نباتية كما للنبات في تغذيته ونشوه وتوليده والرابعة تسمى نفسا حيوانية كما للحيوان في احساسه وشهوته وغضبه وربما قيل اسم الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعل بلا ارادة فيعم النفس النباتية وربما قيل لمبدأ كل فعل بلا روية فيعم النفس الفلكية وغيرها حتى العنكبوت في نسج شبكتها والنحل في هندسة بيوتها انه بالطباع لكن التي هي مبدأ للعلم الطبيعي الباحث عن احوال المتغيرات هي الطبيعة بالمعنى الاول التي لا يخلو عنها جسم وليس على الطبيعي ان يتكلف اثباتها بل عليه ان يتسلم اثباتها عن صاحب الفلسفة الاولى وعلى الطبيعي ان يعرف

تحقيق معناها ولا يتعرض لبيان لمية وجودها اذ في كلفة شاقة كما ذكرها من قبل من جهة ان لكل متحرك محركا فالطبيعي حكمه في هذه المسألة وامثالها حكم الحال القابل والرجل الالهي حكمه فيها حكم المعطي الفاعل وقد حدت الطبيعة بانها مبدأ اول لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وهذا الحد موروث من الامام الاول لتعليم الفلسفة وشرحه كما وجد في الشفاء ان معنى قولنا مبدأ اول للحركة اي مبدأ فاعلي يصدر عنه التحريك في غيره اعني الجسم المتحرك وقد وقعت الاشارة منا سابقا ان معنى الفاعل في استعمال الطبيعيين وفي الافاعيل الطبيعية هو الذي يكون تأثيره زمانيا وعلى التدريج ثم ينبغي ان نعلم ان الطبيعة لا يجب ان يكون كل شيء مبدأ للحركة والسكون معا ولا ايضا يجب كونها مبدأ للحركة المكانية فقط بل المراد انها مبدأ لكل امر ذاتي يكون للشيء من الحركة ان كانت والسكون ان كان وسواء كانت الحركة في اين او كم او كيف او جوهر او نحو آخر ومعنى قوله اولا اي مباشر قريب لا واسطة بينه وبين تحريكه حتى ان يكون النفس مبدأ لبعض حركات الاجسام التي هي فيها ولكن بواسطة الطبيعة حتى ان قوما اعتقدوا ان النفس في ذوات الانفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة وهذا حق عندنا في الحركات الانتقالية الارادية التي تكون للحيوانات دون ما تكون كسقوطه ابدانها من فوق الى تحت كما اوضحناه لك سابقا من ان مباشر كل حركة هو الطبيعة سواء استقلت او استخدمت للنفس واما الشيخ فقد انكر ذلك واستبعده حيث قال ولا ارى الطبيعة تستعمل محركة للاعضاء خلافا لما توجبه ذاتها طاعة للنفس ولو استحالت الطبيعة كلما احدثت الاعياء عند تكليف النفس اياها غير مقتضاها ولا تجاذبه مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة وقد تم اندفاع ما ذكره وحل الاشكال بان الطبيعة ليست واحدة النوع ووحدتها جنسية وان في العناصر والمعادن غير التي بتوسط بين النفس وتحريكاتها الاينية والكمية والكيفية ثم العجب انه يجوز مثل هذا التوسط والاستخدام في غير التحريكات المكانية ولم يجوز فيها وان كان الذي جوزه على طور غير الطور الذي نحن عليه لان القوى النباتية والحيوانية عنده اعراض وكيفيات فعلية او انفعالية وعندنا جواهر صورية وقوله هو فيه ليفرق بين الطبيعة والصناعة والقواسر واما قوله بالذات فقد يحمل على وجهين احدهما بالقياس الى المحرك والآخر بالقياس الى المتحرك فمعناه على الوجه الاول ان الطبيعة تحرك لذاتها لا عن تسخير قاسر فيستحيل ان لا تحرك حين خلوها عن مانع حركة غير التي لاجل قاسر ومعناه على الوجه الآخر ان الطبيعة تحرك لامر يتحرك عن ذاته لا عن خارج وقوله لا بالعرض ايضا يحمل على وجهين احدهما بالقياس الى الفاعل والثاني بالقياس الى القابل فالاول ان الطبيعة مبدأ لما كان تحركه بالحقيقة لا بالعرض والحركة بالعرض مثل حركة ساكن السفينة بحركة السفينة والثاني انه اذا حركت الطبيعة صنما من نحاس فهي محركة بما هو جسم بالعرض لان تحريكها بالذات للنحاس لا للصنم ولذلك لا يكون الطبيب طبيعة اذا عالج نفسه وحركه الى الصحة مثلا لانه فيه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب فلم يكن برؤه عن المرض لانه طبيب ولكن لانه متعالج فانه من حيث هو معالج شيء ومن حيث هو متعالج شيء لانه بالحيثية الاولى صانع للعلاج وبالحيثية الاخرى قابل له مريض

تبصرة قد سنح لبعض الواردين بعد السابقين الاولين ان يستنقص هذا التحديد ويرى بعد استقصاره ان يزيد عليه زيادة فقال ان هذا التعريف انما يدل على هذه الطبيعة لا على جوهر ذاتها بل على نسبتها الى ما يصدر عنها ويجب ان يزاد في حدها فقال ان الطبيعة قوة سارية في الاجسام تفيد التخليق والتشكيل وتحفظها وهي مبدأ كذا وكذا والذي على الشيخ ان هذه الزيادة تكلف مستغنى عنه وان ما فعله ردي فاسد غير محتاج اليه ولا معول فقال اما الزيادة التي رأى بعض اللاحقين بالاوائل ان يزيدها فقد فعل باطلا فان القوة التي كالجنس في رسم الطبيعة هي القوة الفاعلية واذا حدت حدت بانها مبدأ الحركة من آخر في آخر بانه آخر وليس معنى القوة الا مبدأ تحريك يكون في شيء وليس معنى السريان الا الكون في الشيء فان المحل اذا كان منقسما كان الذي يحله من حيث ذاته ايضا منقسما ساريا فيه وليس معنى التخليق والتشكيل الا احالة في التحريك وليس معنى حفظ الخلق والاشكال الا احالة في التسكين فيكون هذا الرجل قد كرر اشياء كثيرة من غير حاجة اليه وهو لا يشعر ومع ذلك فان هذا المستدرك للخلل هذا الرسم زعم انه اذا قال قوة فقد دل على ذات غير مضاف الى شيء وما فعل فان القوة مفهومها هو مبدأ التحريك والتسكين لا غير فالقوة لا ترسم الا من جهة النسبة الاضافية هذا تلخيص كلامه اقول كون الطبيعة مبدأ لافاعيلها الذاتية من الحركة وغيرها ليس على سبيل ان يكون من الصفات العارضة لذاتها بعد ذاتها كالضاحك والكاتب للانسان بل وجودها في نفسها وجودها مبدأ

لكذا وكذا اثنى واحد بلا تغاير فالمذكور في تعريفه ليس كما يفهم من كلام الشيخ انها حد بحسب مفهوم الاسم دون بحسب الحقيقة والذات وكذا ينبغي ان يعلم ان كون هذا المبدأ طبيعة وقوة وان كان بحسب مفهومات متغايرة لكن قد علمت ان تكثر المفهومات وتغايرها لا يقتضي تغاير نحو الوجود الذي هو مصداق الجميع فهذه القوة في كل واحد من انواع الجسم شيء واحد بسيط يترتب عليه بها افعال وآثار ذاتية بحسبه من الحركات والاستحالات وغيرها اذ كانت متحصلة القوام بجوهر نفسها ولا وسيما بعد هذا اشرح

فصل في نسبة الطبيعة الى ما فوقها من الصورة والنفس والى ما تحتها من المادة والحركة والاعراض قال الشيخ في الشفاء ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا فطبيعته هي القوة التي يصدر عنها تحركه وتغيره الذي يكون عن ذاته وكذلك سكونه وثباته وصورته هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته والاعراض التي اذا تصورت مادته بصورته وتمت نوعيته لزمته او عرضت له من خارج وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته وربما لم يكن اما في البسائط فان الطبيعة هي الصورة بعينها فاذا قيست الى الحركات والافعال سميت طبيعة واذا قيست الى تقويمها للنوع سميت صورة فصورة الماء مثلا قوة اقامت هيولى الماء نوعا هو الماء وذلك غير محسوسة وعنها تصدر الآثار المحسوسة من البرودة والثقل وهو الميل لا يكون للجسم وهو في حيزه الطبيعي فيكون فعلها في جوهر الماء اما بالقياس الى المتأثر عنه فالبرودة واما بالقياس الى المؤثر فيه المشكل له فالرطوبة واما بالقياس الى مكانه الغريب فالتحريك وبالقياس الى مكانه المناسب فالتسكين واما في المركبات فالطبيعة كشيء من الصورة ولا تكون كنه الصورة فان تلك الاجسام لا تصير هي ما هي بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة وحدها وان كان لا بد لها في ان تكون هي ما هي من تلك القوة فكان تلك القوة جزء من صورتها وكان صورتها تجمع من عدة معان فتتحد كالانسانية فانها تتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والنطق واذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع اعطيت الماهية الانسانية واما كيفية نحو هذا الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى هذا ملخص كلامه وفيه امور صحيحة على طور حكمتنا المشرقية وامور متزلزلة كما يظهر على من تأمل وتدبر في مواضع من كلامنا فقوله صورته التي هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته كلام صحيح يجب التعويل عليه في جميع المواضع وهذا الذي ذكره اصل يبتني عليه كثير من مقاصدنا سيما النوع علم المعاد فكل حقيقة نوعية فهي هي بصورتها التي مقوم نوعها ومحصل جنسها ويتفرع عليه امور منها كون النفس الانسانية في ذاتها مصداقا لجميع المعاني التي توجد في الحيوان والنبات والمعدن على وجه الاطلاق ومنها مسئلة اتحاد العاقل بالمعقول ومنها جواز حركة الاشتداد في الجوهر واما قوله وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته كالبسائط وربما لم يكن كالمركبات فلا يخلو من اضطراب اما اولا فلان قوله كالبسائط عنى به العناصر الاربعة كما يعلم من مواضع اخرى من كلامه من ان الفلك لا طبيعة له وكذا الكواكب لا طبيعة لها وانما لها ميل فقط وهو من الكيفيات كالثقل والخفة وعندنا من ان الافلاك وكذا الكواكب لها طبيعة خامسة واما ثانيا فقوله ربما لم يكن ان اراد به ان المركب الحيواني والنباتي صورته النوعية هي نفسه وهي بالعدد غير طبيعته وكانه اراد بهما بطبيعة الحيوان مثلا صور العناصر التي هي اجزاء مادته والبتة نعلم ان شيئا منها ليس طبيعة الحيوان بما هو حيوان ولا النبات بما هو نبات وان اراد به غير تلك الطبائع بل التي هي مبادي حركات الشوق والارادة فالحق انها عين الصورة الحيوانية والنباتية وجودا وهوية وغيرها معنى ومفهوما وقوله فالطبيعة كشيء من الصورة ولا تكون كنه الصورة وكذا قوله وكان تلك القوة جزء من صورتها يحتمل وجهين احدهما ما هو الحق عندنا وهو ان معنى الطبيعة المذكورة احد معان يتضمنها الصورة النوعية التي للمركب فتلك الصورة مع تأحدها يتضمن معنى تلك القوة من كونها مبدأ قريبا للحركات والاستحالات الناشئة عما هي فيه بالذات لا بالعرض وان جاز وجود تلك القوة مفردة في مادة اخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار اخذها بشرط لا شيء آخر وثانيهما وهو الذي قصده الشيخ كما يظهر من مواضع اخرى من كلامه وهو ان هذه القوة توجد في مادة المركب من الاسطقسات ومعنى الصورة محمول على المركب لانها تتحد مع الفصل باعتبار اخذ معناها لا بشرط شيء والفصل محمول على المركب ومعنى الحمل هو الاتحاد في الوجود فيكون تلك القوة جزء من الصورة بهذا الوجه وهذا وان كان وجها صحيحا الا ان النظر يعطي ان صورة الشيء التي هي مبدأ فصله الاخير يتضمن وجوده البسيط جميع المعاني الموجودة في القوى التي تحتها بوجه اعلى وابسط وكذا قوله وكان صورتها تجمع من عدة معان فتتحد الى آخره يجري فيه الاحتمالان المذكوران وكذا الكلام في قوله واما كيفية نحو هذا

الاجتماع

الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى فان الذي يستفاد من كلامه في غير هذا الموضع في كيفية هذا الاجتماع المناسب لسائر ما قاله هو ان صورة كل نوع هو مركب من عدة قوى كالانسان مثلا يجب كونها مبدأ لسائر قواه على ترتيب نظام كانها تجمع الكل في واحد لكونها مرتبطا بواحد على وجه التناسب والترتيب والترتيب يجعل الكثير شبيها بواحد واما الذي ينتهي اليه النظر العميق ان الصورة كالصورة الانسانية مثلا وهي نفسه الناطقة على وحدتها جامعة لجميع قواها الحيوانية والنباتية والمعدنية على وجه مبسوط شريف وكذا الكلام في كل صورة بالقياس الى ما دونها فان قلت اذا كانت الصورة مبدأ فاعليا لسائر القوى قاهرا عليها فيلزم ان لا تنفعل عنها ولا تستكمل بها قلنا هذه الصورة المقومة للمواد وقواها ليست في قوة الوجود كالمبادي العقلية حتى تبرئ عن المواد وقواها كل البراءة فلكل منها جهتان جهة حاجة واستكمال وجهة غناء وتكميل وقد مر في مباحث التلازم بين المادة والصورة كيفية تحقق هاتين الجهتين فالصورة مقومة للمادة من جهة اصل حقيقتها بما انها جوهر عقلي يتصل به ضربا من الاتصال وهي مفتقرة الى المادة في عوارضها الانفعالية ومبانيها المسماة بالمشخصات وكلامنا في الصورة من جهة اصل حقيقتها الا من جهة تأخرها عن المادة وافتقارها اليها فانها ليست من تلك الحيثية مادة بل موضوعا وهكذا الحال في كل صورة ومادة حتى النفس والبدن فان النفس محصلة للبدن وقواه من حيث اتصالها بالمبدأ الفعال على نحو تركه دون الاستقلال الا مع تمام الاتصال وح يستغني عن البدن كل الاستغناء وهي قائمة بالبدن مفتقرة اليها في طلب الكمال من حيث انفصالها عن المبدأ و جهة قصورها ونقصها هذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد علمت نسبة الطبيعة الى الصورة ومنه يستفاد نسبتها الى النفس كما اومانا اليه اما البسائط كالافلاك وما فيه فان طبيعتها ونفسها شيء واحد في الوجود وذلك الواحد ذو شئون ودرجات بعضها عقلية وبعضها نفسانية مدركة للجزئيات وبعضها طبيعية سارية في الجسم مباشرة للحركة الدورية التي على نهج واحد من غير ارادة تحدث لهذه المرتبة اعني القوة السارية في الجسم وان كانت الحركة ارادية بحسب قوة نفسانية يتحد بها هذه القوة الطبيعية ضربا من الاتحاد وهذه القوة القريبة من فعل الحركة حادثة شيئا فشيئا متجددة حسب تجدد الحركة كما سبق واما نسبتها الى المادة فالتقويم بوجه والتخصيص بوجه والتنويع بوجه كما علمت في مباحث الماهية واما نسبتها الى الحركة والسكون فالاستلزام والاستتباع من غير تخلل جعل مستانف بينهما واما نسبتها الى الاعراض فهي بعضها الافادة والتحصيل وفي بعضها التهيئة والاعداد وايضا من الاعراض ما يعرض للجسم الطبيعي من خارج ومنها ما يعرض من جوهر الشيء فبعضها تابع للمادة كالسواد للزنجي وانتصاب القامة وحسن الشكل والخلقة وبعضها تابع للصورة كالذكاء والفرح وحسن الخلق بالصبر وغير ذلك في الناس وقوة الضحك قال الشيخ ويجب ان هذه الامور وان لم يكن يتم وجودها ان يكون مع مادة فان منبعها من الصورة وسببها وستجد اعراضا تتبع الصورة وسببها منها او يعرض لها بوجه آخر لا يحتاج لها الى مشاركة المادة وذلك اذا حققت ذلك في علم النفس اقول جميع الاعراض تابعة للصورة وهي منبعها وسببها الا ان الصور متفاوتة قوة وضعفا وتجردا وتجسما وليس شأن المادة الا القبول والانفعال فلا فرق بين عرض وعرض في ذلك بل كل عرض نسبتها الى الصورة بالوجود والصدور والى المادة بالاستعداد والقبول لكن بعض الصور قريبة الذات من افق المادة الجسمانية كالصور المعدنية والنباتية فكانت الاعراض التابعة لها كالاشكال والالوان وبعضها بعيدة الذات عنها كالنفوس سيما الانسانية والفلكية فكذا الاعراض الناشئة منها ولما كانت تلك الصور العالية الشريفة حيثما وجدت معها في المادة صور وقوى متوسطة بينها وبين المادة السافلة الجسمية فلا جرم يوجد منها في تلك المادة اعراض متفاوتة القرب والبعد منها فلاجل ذلك يقع الاشتباه في لبعضها انها تابعة للصورة ولبعضها انها تابعة للمادة والتحقيق ما اشرنا اليه وبالجملة فاعلى الصور ما لا مادة لها اصلا لا بحسب الذات ولا من جهة افعالها القريبة كالعقول القادسة فكانت اعراضها التابعة لانها المعاني الكلية والصفات العقلية كالعلم الكلي والقدرة التي ليس فيها شوب تغير والارادة التي هي عناية محضة لا التفات معها الى السافل وبعدها صور لا تعلق لها بالمادة ذاتا ولها تعلق بها من جهة افعالها المتغيرة الزمانية كالنفوس الفلكية ونحوها وكانت اعراضها التابعة كالعلوم النفسانية المتغيرة والارادات المتجددة وبعدها بين المرتبتين صور قوية التعلق بالمواد شديدة النزول اليها على طبقات متفاوتة في النزول وغايتها في النزول ما تكون سارية في جميع اجزاء المادة التي فيها على نسبة واحدة من غير تفاوت كالطبائع الاسطقسية والمعدنية

فيها ذات اجزاء مغتذية كاجزاء الجسد وفيه منها قليلا الصورة النباتية فانها بعض اجزاء النبات اربط واعلق دون البعض فلها
شيء من المادة كالاصل لا يبقى الصورة اعني النفس النباتية بعدمه فاذا قلع تجفف النبات وبطل كله ولهذا نرى كالشرع اذا قطعت
لم يفسد صورة الكل ما دام الاصل باقيا وايضا يتبدل اجزاء النبات بحسب التغذية والتحليل والنفس باقية ضربا من البقاء ودرجة
دون درجة من صورة النبات صورة الحيوان فان بعضها يكاد ان يبقى عند فساد البدن بشخصه بقاء شخصيا وبالجملة فقد وضح غاية
الوضوح ان قوام كل مركب نوعي طبيعي بصورته وما هو كالصورة اقوى واكثر من قوامه بمادته وما هو كالمادة حتى تصير ان نوع طبيعة
التي هي صورته وما اشد تجافيه رأي طائفة من المتقدمين حيث فضلوا جانب المادة في التقويم على جانب الصورة متمسكين
بحجة واهية هي انه لو كانت الصورة هي الطبيعة في الشيء لكان السرير اذا غرس فعفن وصار بحيث ينبت غصنا ويثبت فرع كان سريرا
وليس كذلك بل يرجع الى الطبيعة الخشبية وهذا القائل كما ذكره الشيخ كانه رأى ان الطبيعة هي المادة ولا كل مادة بل المحفوظة لها في
كل تغير وكانه لم يفرق بين الصورة الصناعية والطبيعية ولا ايضا بين العارض والصورة ولم يدر ان مقوم الشيء يجب ان لا يكون
مستقلا عند وجود الشيء لا عند عدمه ايضا بل الصورة للشيء ما تجعل به الشيء هو ما هو بالفعل ومادته هي ما به يكون بالقوة
فلا يفيد المادة وجود الشيء بالفعل بل ان افادت فانما افادت قوة وجود الشيء لا غير الا ترى ان الطين والتراب اذا وجد
كان للنبات وجود بالقوة واما كونه بالفعل فيستفاد من صورته حتى لو جاز ان يقوم صورة النبات لا في مادة لاستغنى عن التراب
وما يجري مجريها فالحاجة لبعض الصور الى المادة لنقص وجودها الشخصي وضعفها لا لاجل اصل حقيقتها النوعية وسيظهر
لك في مباحث المعاد ظهورا اتم مما سبق في مباحث المثل الالهية ان جميع هذه النوعيات المركبة لها وجود صوري في عالم مقدس
مجرد عن هذه المواد واستعداداتها وذلك العالم كله صورة بلا مادة والوجود فيه فعل بلا قوة وكمال بلا نقص وقرار بلا حركة
ودوام بلا تجدد والحركة لا توجد في ذلك العالم اصلا لا فيها نصب ولا فيها من لغوب واعلم ان ههنا الفاظا مشتقة يستعملها
اهل العلم من الطبيعة والطبيعي وما له الطبيعة وما بالطبيعة وما بالطبع وما يجري مجرى الطبيعي اما الطبيعة فقد تستعمل
على معان متغايرة الماخذ عندنا والتي ما يذكر منها ثلثة فمن الطبيعة المبدأ الذي قد عرفتها اعني ما يباشر الحركة والاستحالات
ومقابلاتها ومنها ما يتقوم به جوهر كل شيء وهي طبيعة حقيقته وذاته واما الطبيعي فهو كل منسوب الى الطبيعة وذلك اما
ما فيه الطبيعة واما عن الطبيعة فالاول هو المنسوب للطبيعة او الذي الطبيعة كالجزء من صورته واما الثاني فالاثار و
الحركات وغيرها من المكان والزمان وما يجانسه واما ما له الطبيعة فهو الذي له في نفسه مثل هذا المبدأ اعني الجسم المتحرك
بطباعه والساكن بطباعه واما بالطبيعة فهو كل ما وجوده بالفعل عن الطبيعة بالوجود الاول كالاشخاص الطبيعية او بالوجود
الثاني كالانواع الكلية واما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعة كيف كان على مشاكلة القصد كالاشخاص والانواع الجوهرية
او لازمها كالاعراض اللازمة والحادثة واما ما يجري مجرى الطبيعي فمثل الحركات والسكونات التي توجبها الطبيعة بنفسها
لذاتها الا الخارجة عن مقتضاها والخارج عن مقتضاها ربما كان عنها نفسها بسبب قابل فعلها وهو المادة فان الرأس المسفط
والاصبع الزائدة ليس جاريا مجرى الطبيعي ولكنه بالطبع وبالطبيعة بمعنى ان سببه الطبيعة ولكن لا لنفسها بل لعارض هو حال
المادة بحسب كمية او كيفية يقبل ذلك **حكمة مشرقية** اعلم ان الطبيعة قد تكون جزئية وقد توجد كلية والاولى هي الطبيعة
الخاصة بشخص شخص والثانية هي التي توجد مفارقة الهوية عن المواد الجزئية نسبتها الى هذه التشخصات نسبة الفاعل الى فعله
ونسبة الاصل الى فرعه والكلي بهذا المعنى غير الماهية الكلية التي لا توجد بالاستقلال في الاعيان بل تابعة في الوجود لوجود
الاشياء التي تحمل هي عليها بل انما هي عينها في الوجود وغيرها بحسب التصور عند التحليل واما الكلي الذي كلامنا فيه فهو صورة
مجردة الوجود والمعنى جميعا عن المواد الجزئية والشيخ قد انكر وجودها في الاعيان حيث قال لا وجود الا للقوى المختلفة التي
في القوابل ولو تكن النسبة متحدة ثم انقسمت ثم لها نسبة الى شيء واحد والنسبة الى الشيء الواحد الذي هو المبدأ لا يرفع الاختلاف
الذاتي بين الاشياء ولا يقوم المعقولات مجردة بانفسها بل لا وجود للطبيعة بهذا المعنى لا في ذات المبدأ فانه من المحال ان يكون
في ذاته شيء غريب عن ذاته ولا في طريق السلوك الى الاشياء كانه قابض لكنه لم يصل ولا له وجود في الاشياء متحد بلا اختلاف
بل طبيعة كل شيء اخر شيء بالنوع او بالعدد انتهى اقول قد استقصينا الكلام فيما سبق في اثبات ان لكل طبيعة نوعية

صورة واحدة عقلية في عالم المفارقات نسبتها الى هذه الطبائع الجزئية نسبة الكمال الى النقص ونسبة الاشد الى الاضعف فلا تغفل
ذكره والعجب ان الشيخ معترف بان للطبائع الجزئية غايات وان الغاية في تعاقب الاشخاص هي بقاء النوع وذكر ان الكلي ربما كان كليا
بحسب نوع وربما كانت كلية على الاطلاق وكلاهما لا وجود لهما في الاعيان وانما قائمة الا في التصور لا وجود الا للجزئي اما احدهما
فهو ما تفعله من مرتبة مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ نوع والثاني ما تفعله من مرتبة مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ
الكل على نظامه فنقول اذا لم يكن للصورة الكلية وجود عقلي مستقل في الاعيان فاي معنى لاستحفاظه في هذا العالم من جهة
نسبة الجزئيات اليه وذكر ايضا في الالهيات في فصل اثبات الغاية في حل شبهة من ابطل الغاية في اشخاص الكائنات التي ليست
حيث لا ينتهي الى غاية بهذه العبارة واما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغاية
الذاتية هو ان يوجد مثلا الجوهر الذي هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا وكان هذا
في الواحد المشار اليه محالا لان كل كائن فاسد فاستبقي بالنوع والغرض الاول هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا فهو الغاية التامة
لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد في حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي
الاشخاص غرضا على القصد الضروري اقول ومن تامل في كلاميه احدهما ان لا وجود للطبائع النوعية مستقلة والاخر ان الغاية
والغرض الاصلي في فعل المبدأ الفاعلي هي الطبيعة النوعية دون الاشخاص الا على وجه التبع وعلى قسم من الضروري المذكور في موضعه
لحكم بالاضطراب والحيرة فان الغاية بالحقيقة والتي يومئها القصد والغرض بالذات يجب ان تكون موجودة في الاعيان وجودا اقوى
من وجودها الا يومئه القصد من الفاعل لا بالعرض وعلى وجه الاستتباع **فصل** في ان فعل الطبيعة بالذات سواء كانت كلية
او جزئية ليس الا الخير والصلاح لا الشر والفساد قال الشيخ ان كثيرا مما هو خارج عن مجرى الطبيعة الجزئية ليس بخارج عن مجرى الطبيعة
الكلية فان الموت وان كان غير مقصود في الطبيعة الجزئية التي في زيد فهو مقصود في الطبيعة الكلية من وجوه احدها تخلص
النفس عن البدن للسعادة في المعاد وهي المقصودة ولها خلق البدن واذا اختلفت فليس يتبع من الطباع بل يبقى الاختيار
وليكون لقوم اخرين حالهم في استحقاق الوجود حال هذا الشخص وجود فانه ان خلد هؤلاء لم يتسع للاخرين مكان ولا قوت في
المادة فضل للاخرين وهم يستحقون مثل هذا الوجود ولعلهم اولى بالعدم الدائم من هؤلاء بالخلود فهذه وغيرها مقاصد الطبيعة
الكلية وكذا الاصبع الزائدة هي مقصودة في الطبيعة الكلية التي تقتضي ان تكسي كل مادة ما تستعد لها من الصور ولا تعطل واذا
فضلت مادة تستحق الصورة الاصبعية لم تحرم ولم تضيع انتهى اقول فيه موضع بحث من وجوه احدها ما مر من لزوم التدافع في
كلامه حيث اثبت ههنا وجود طبيعة كلية في الاعيان وقد انكرها بعينه فيما مر وثانيها ان مثل الموت والفساد وما يجري مجريهما
غير منسوب بالذات الى الطبيعة كلية كانت او جزئية فان منشأ الموت ان الطبائع الشخصية متوجهة الى كمالاتها ومحركاتها الجوهرية
التي مرت الاشارة الى ثبوتها فاذا انتقلت الطبيعة الجزئية من نشأتها الاولى الى كمال صوري اخر وغاية ذاتية اخرى لطرو الزوال
على نشأتها الاولى لطريان نشأتها الاخرى قيل انها فسدت او ماتت وليس الفساد ولا الموت فعل الطبيعة بالذات وعلى سبيل
القصد بل بالعرض على سبيل التبع وثالثها ان الذي ذكره سببا لفعل الموت من الطبيعة من ايصال النفس الى السعادة الاخروية
مختص بالنفوس الانسانية ولا يجري ما ذكره في النفوس الحيوانية فضلا عن النباتية مع ان الموت والفساد يعمها ايضا من جهة الطبيعة
ورابعها ان تلك السعادة على ما قرره في مباحث المعاد حسبما ذهب اليه هو واكثر اتباع المعلم الاول عقلية صرفة فهي لا تحصل
الا لجماعة من النفوس الانسانية هي اقل عددا من البواقي والذي يفعله الطبيعة الكلية من الغايات الذاتية لا بد وان يكون عاما
او اكثريا كما مر في بحث الغاية فلو كان قضاء الموت من الطبيعة لبلوغ النفس الى تلك السعادة لزم ان يكون جميع الناس او اكثرهم سعداء
ولا يكون الشقي الا النادر منهم وليس الامر كذلك عندهم فالحق ان جميع الطبائع متوجهة لذاتها الى كمالاتها وغاياتها والتخلف
عن البلوغ اما لقسر قاسر او عروض قاطع او قصور طبيعي وان حكمة عروض الموت ليست مقصورة على البلوغ الى السعادة وان
السعادة العقلية غير مطلق الكمال والفعلية وان جميع النفوس المفارقة عن هذه الابدان لها وجود اخر اشد واكد من هذا
الوجود وتأكد الوجود لا ينافي الشقاوة والنكال كما سنبينه في علم المعاد **فصل** في موضوع العلم الطبيعي ومباديه
قد تقرر في علم الميزان وفي فن البرهان منه ان العلوم منها كلية ومنها جزئية والمراد من العلم الكلي ما يبحث فيه عن احوال

الوجود بما هو موجود وعوارضه الذاتية التي تلحقه من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعا معدا او عدديا او نوعا واقعا في التغير كالعلمين الاخرين اعني التعليمي والطبيعي فالطبيعي علم جزئي ولكل علم جزئي موضوع خاص جزئي فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم من حيث هو واقع في التغير والمبحوث عنه فيه هو الاعراض اللاحقة له من هذه الحيثية سواء كانت صورا او اعراضا او نسبا وتسمى كلها طبيعيات من جهة نسبتها الى القوة التي تسمى طبيعة كما قد عرفتها فبعضها موضوعات لها وبعضها آثار وحركات صادرة عنها ولا شك ان للامور الطبيعية مبادي واسبابا وقد ثبت ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة سببه فلا سبيل الى تحصيل معرفة هذه الامور الطبيعية الا بعد الوقوف على معرفة مباديها واسبابها وتلك المبادي لا يخ اما ان تكون لكافتها ومنها فيشترك فيها الجميع او لبعضها دون بعض اما التي تعم جميعها وتشترك فيها الكل وهي المبادي لموضوعها المشترك ولاحوالها المشتركة فلا يمكن اثباتها اذا احتاجت الى الاثبات في صناعة الطبيعيين كما علم في فن البرهان من الميزان بل اثباتها على ذمة صاحب العلم الكلي وليس على الطبيعي الا قبول وجودها وضعا وتصور معانيها اينة واما المبادي التي لجزئي جزئي من غير اشتراك الجميع فيها فلا يبعد ان يفيد العلم الطبيعي اثباتها اينة ومعينة معا ثم ان الاشياء الطبيعية اذا كانت لها مبادي عامة مشتركة واخرى جزئية مختصة مثل مبادي النمو والحس فطريق التعلم والتعليم فيها ان يبتدء في السلوك بما هو اعم وينتهي الى ما هو اخص وهذا في مبادي القوام والحد معلوم لكل من له ادنى بصيرة فانك اذا اردت ان تعرف معنى الانسان بحده وحقيقته تعرفت لجنسه وهو جزوه المادي اقدم من معرفتك لنوعه فثبت ان العام اعرف عند العقل من الخاص ومن ادنا صنف بالفلسفة الالهية يعرف ان مبادي الوجود ايضا كالفاعل والغاية اقدم تعرفا في ذاتها من معلولاتها وكانا قد اوضحنا هذا فيما قبل وبالجملة المنهج الاشرف في التعليم ان يكون السلوك العلمي مطابقا للسلوك الوجودي النازل من الاعلى الى الاسفل ومن الاعم الاشمل الى الاخص الاقل فمن اراد ان يعرف الامور الطبيعية فينبغي له ان ياخذ اولا من مبادي الطبيعة المشتركة الى تلك الطبيعة واحوالها ومنها الى الطبايع المختصة واحوالها من جهة مباديها الغير المشتركة اذ الامور العامة اعرف عند عقولنا من الامور الخاصة واما عند الطبيعة فان كانت جزئية فالنص الجزئي اعرف عندها من المعنى النوعي وبعده المعنى الجنسي فان المقصود في الطبيعة الجزئية ليس ان توجد حيوانا مطلقا ولا جسما مطلقا بل ان توجد جسما خاصا ثم حيوانا خاصا ثم انسانا وهكذا الى ان ينتهي الى الحقيقة خاصته جامعة لكل كالرئيس الطبيعة واما المقصود في الطبيعة الكلية بالمعنى الذي حققناه فهو اولا وبالذات وجود ما هو اعلى واشرف منها في الحيطة والجمعية ثم ما يليه على وجه التبعية واللزوم وهكذا الى ان ينتهي في النزول الى الجسمية والهيولى فالمقصود في فعل الطبيعة ليس الا انحاء الوجود والوجود كما علمت متفاوت في القوة والضعف والحيطة والقصور وليس مقصودها كما زعم بعض مهية كلية نوعية كانت او غيرها اذ المهية غير مجعولة ولا مقصودة بالذات كما سبق واما المجعول والغاية في القصد من مبدء كان هو الوجود لكن الوجودات قد تشترك في معنى نوعي او جنسي وغيرها للعقل ان يتصورها ويتوسل من تعرف بعضها الى تعرف الاخر ولاجل ذلك يقال العام اعرف عند العقل من الخاص لان الذي يتفطن به اولا من صفات الموجودات هو المعنى المشترك بين الكل كالشيئية والموجودية ثم المعنى الذي دون ذلك في الاشتراك كالجوهرية والعرضية ثم كالجسمية وهكذا الى ان ينتهي الى معنى يحصل كامل نوعي ولذلك الناس كلهم كالمشتركين في معرفة العمومات واوائل المفهومات التي لا كمال معتد به فيها وانما يتميز بان بعضهم يعرف الخصوصيات وينتهي الى النوعيات متمعنا في الفصل وهذا الامعان في تحقيق الخصوصيات ينتهي ببعض من هؤلاء الى ان يشاهدوا بعين عقولهم صورا عقلية وجودية وذواتا كاملة نورية هي مبادي النوعيات وهذا هو الطرف الاعلى من الكمال وهو النتيجة الكبرى من معرفة المعاني العامة والخاصة ولتقابل المعرفة بهذه المشاهدة وهذه المشاهدة غير الاحساس لان حصول الاحساس كان متقدما على حصول تلك العمومات والخصوصيات بعد ذلك وربما وقف بعضهم في المعرفة على الجسمانيات العامة كمن عرف الجسمية دون ان يحصل منها المعاني الفصلية كالنامي حتى يعرف معنى النبات وحصل الجسم النامي ووقف عليه دون معرفة الحساس حتى يعرف معنى الحيوان فاذا انتهت المعرفة الى الطبايع النوعية ولواحقها وقف النظر البحثي وليس بعد الا المشاهدة الحضورية للطبايع العقلية والصور المفارقة واما معرفة الطبايع الجزئية فليس سبيل العقل اليها بقوته من معرفتها انما هو لان وجودها كالموضوع الجسماني وليس كالاول الموضوع العقلي

فصل في تعديد المبادي التي للطبيعيين ان ياخذ[وها] على سبيل المصادرة والوضع اعلم ان للاشياء الطبيعية مبادي واسبابا سنشير اليها اما مهية الموضوع اعني الجسم الطبيعي من حيث قبوله للتغير فهي كانها مركبة من معنى الجسم الطبيعي والحيثية المذكورة واما الجسم الطبيعي فقد مضى تحقيق مهيته واما معنى الحركة والتغير فهو ايضا قد علم واما المبادي للجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي وهو كالجزء من مهية الموضوع للعلوم الطبيعية مثل وله من حيث هو كاين الجوهر فاسد بل متغير في الحالة زيادة في المبادي فالمبادي التي يحصل بها الجسمية منها ما هي اجزاء من وجوده وحاصلة في ذاته وهويته وهي اثنان احدهما المادة كالخشب للسرير وثانيهما الصورة كالهيئة للسرير فالاول استعداد محض يسمى هيولى وموضوعا وعنصرا واسطقسا كل اسم بحسب اعتبار معنى اخر والثاني هو الصورة الجسمية وهي كون الجسم بحيث يمكن ان يوجد فيه ابعاد خطية متقاطعة على زوايا قوائم وهي ايضا اضعف الصور وجودا ووحدة حيث يبقى مع احاد التشكلات والتكممات وكل من هذين كما هو مبدء للجسم بما هو جسم كذلك مبدء للجسم الذي هو نوع من انواع ذلك الجسم لان ساير الصور التي للطبيعيات التي هي مبادي اجناسها وانواعها لا تنفك عن مقارنة الجسم الطبيعي مطلقا فيكون المادة الاولى التي هي احد مبادي الجسم التي منزلته من الجسم منزلة الخشب من السرير نسبتها الى الاجسام ذوات تلك الصورة هذه النسبة فتكون جوهرا اذا نظر الى ذاتها غير مضافة الى شيء من الصور بل خالية عنها لكن من شانها ان يقبلها مجتمعة او متعاقبة سواء كان ذلك من شان طبيعة مطلقة جنسية لها حتى لا يكون لها وحدة الا وحدة ذهنية غير محصلة الوقوع في الاعيان بصفة الوحدة او من شان طبيعة شخصية لها هي بصفة الاشتراك للجميع مجتمعة او متعاقبة واقعة في الاعيان على اختلاف المذهبين والذي سبق منا الاشارة اليه ان وحدتها الخارجية الشخصية باعتبار المعنى الذي هي به مادة في الضعف كالوحدة الجنسية للمعنى الجنسي للاشياء وذلك لفرط نقصها وجودها في ذاتها خالية عن الصور فيكون في طبعها وطبيعة كل مادة لما بعدها من الصور ان يكون لها مناسبة ما اليها بالنقص والتمام والضعف والشدة والغنى والفقر كانها رسم فيها وظل وشبح وخيال من الصور ويكون الصورة هي التي تكمل الهيولى المادية لوجودها جوهرا اخر بالفعل بعدما كان بالقوة فاذن ينبغي ان يوضع الطبيعي ان الجسم بما هو جسم مستند الى قرينين اثنين احدهما هيولى والاخر صورة ان شئت صورة امتدادية مطلقة وان شئت صورة كمالية تسندها من صور الاجسام وان شئت صورة عرضية كما في الاصناف الجسمانية كالابيض والماشي والضاحك ويوضع ان الهيولى الاولى لا تقوم بنفسها مجردة عن الصور الجسمية بل كل هيولى بما هي هيولى لا تتجرد عن الصورة التي تقومها قايمة بنفسها ويكون الصورة التي تزول عنها لولا ان تزولها انما هو مع صورة اخرى تنوب عنها وتقوم في التقويم مقام الاولى لبطلت الهيولى ليست لولا ان تقوم اللاحقة من الصورة بعينه هو تقوم السابقة بالعدد بل الهيولى جوهر مبهم الوجود له تحصلات متعددة يحفظ وحدتها الذاتية باي تحصل كان من الصور وينبغي ان يوضع ايضا للطبيعي اخذا من الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كل صورة احدث تماما لحقيقة نوع من الانواع لا يجوز تبدلها الى صورة اخرى نوعية والنوع هو النوع الاول ولا الى شخصية اخرى مباينة الوجود والشخص هو الشخص الاول بل بعد وهذا بخلاف كل جوهر اخذ مادة لنوع او لشخص فان المادة انما اعتبرت في الشيء المتقوم على وجه الابهام فيجوز تبدلها والنوع بل الشخص باق بحاله ما دامت الصورة باقية بحالها ولاجل هذا لا يجوز الحركة في الجوهر الصوري ويجوز في الجوهر المادي ولاجل ذلك لا يجوز حركة الصورة الجسمية ولا المقدار الجسمي في الكم لانه بما هو نوع مقداري لا يتبدل من بقاء صورة الامتداد المعين فيه وبقاء الموضوع شرط في الحركة والمتبدل لا يجوز ان يكون عين المتبدل فيه ويجوز هذه الحركة على ما هو كالصورة المقيمة لهذه الجسمية التعليمية كالصورة المقومة لنوع من النبات فانها ما دامت باقية بالعدد يكون تلك الحقيقة باقية بالعدد وان تبدلت عليها المقادير الجسمية بحسب خصوصيات الامتدادية فان جسمية ما ومقدارا ما يكفي لان يكون جزءا ماديا لحقيقة معينة من النبات وهكذا قياس نوع من انواع الحيوان في جواز تبدل القوى النباتية عليه عددا او نوعا مع بقائه بالشخص ما دامت صورته الحيوانية المعينة اعني نفسه باقية بالعدد فهذا هو الكلام في المبادي الداخلة في قوام الجسم وللاجسام مبادي ايضا فاعلية وغائية والفاعل هو الذي يطبع الصور التي للاجسام في موادها يقوم المادة بالصور وجودا ويقوم منها المركب تفعل صورته في مادته وذلك المركب يفعل ما يفعل صورته وينفعل عما يفعل بمادته والغاية هي التي لاجلها ما طبعت هذه الصور في المواد والكلام هيهنا لما كان في المبادي المشتركة فيكون الفاعل الماخوذ هيهنا فاعلا مشتركا وكذا الغاية المعتبرة

ههنا هي الغاية المشتركة قال الشيخ في الشفاء والمشترك فيه ههنا يعقل على نوعين احدهما ان يكون الفاعل على وجه يفعل فعلا اولا يترتب عليه سائر الافاعيل كالذي يفيد المادة الاولى الصورة الجسمية الاولى ان كان شيء كذلك على ما تعلمه في موضعه فيفيد الاول ثم بعد ذلك يتم وجود ما بعده ويكون الغاية مشتركا فيها بانها الغاية التي تؤمها جميع الامور الطبيعية ان كانت غاية كذلك على ما تعلمه في موضعه هذا النحو والنحو الاخر ان يكون المشترك فيه مشتركا بنحو العموم كالفاعل الكلي المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئية للامور الجزئية والغاية الكلية المقولة على كل واحد من الغايات الجزئية اقول فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره اولا في تعيين الفاعل المشترك مما ليس له وجه صحة فان الصادر اولا من المبدأ الفعال في هذا العالم ليس هو الجسمية المشتركة ثم صور الكمالات الاولى بل الطبائع الخاصة الكمالية اقدم صدورا وفعلا من الامور الجنسية كيف وقد حقق في مقامه ان الذي يجري مجرى الصور مقوم للذي يجري مجرى المادة وايضا الصورة الجسمية لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور النوعية لم يكن الصور صورا بل كانت اعراضا لاستغناء الجسمية عنها في الوجود واما ثانيا فلان الغاية على المعنى يكون بازاء الفاعل بهذا المعنى يلزم ان يكون اخس الغايات لانه يلزم ان يكون غاية الجسمية اولا ولغيرها بتوسطها كما ان الفاعل كذلك واما ثالثا فلانه قد صرح الشيخ في الالهيات في فصل القوة والفعل بان ما بالفعل دائما اقدم مما بالقوة وبين ذلك بوجوه كثيرة وايضا ابطل في موضع اخر منها في فصل تكون الا كون الوجود اولا للجسم وليس له في نفسه احد الصور المقومة غير الصورة الجسمية ثم يكتسب سائر الصور واما رابعا فلان الذي ينبغي ان يوضع للطبيعي من احوال المبادي يجب ان لا يكون مبحوثا عنه في علم فوقه كهذا الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالنحو الذي ذكره ثانيا لا يجوز ايضا ان يكون من المبادي التي يتسلمه الطبيعيون على وجه المصادرة فالحق ان يعرف معنى الفاعل المشترك والغاية المشتركة على نحو اخر غيرهما وان كان قريبا من النحو الذي ذكره الشيخ وهو ان يكون الفاعل المشترك هو الذي يستفيد منه وجود جميع الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط وان الغاية المشتركة هي التي ينتهي اليها ولاجلها وجود جميع الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط ومثل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد او كثيرا بالعدد وسواء كان فاعلا لغير الامور الطبيعية ايضا او مقصور الفعل على تلك الامور فهو فاعل مشترك لجميع الاشياء الطبيعية من حيث صدورها عنه بعينه واحدا او متعددا وكذا القياس في الغاية المشتركة بما هي غاية مشتركة بالمعنى المذكور فالصادر اولا من الفاعل المذكور هو اشرف الطبائع النوعية المتعلقة بالاجسام كالنفوس الحيوانية على تفاوتها في التقدم حسب تفاوتها في الكمال ثم النفوس النامية من اكملها الى انقصها ثم الطبائع المعدنية ثم الاسطقسات ثم الصور المقدارية ثم المادة المشتركة والعائد اليه في الانفعالات الاعدادية الزمانية في سلسلة الرجوع الصعودي على العكس من الترتيب الاول الصدوري النزولي فيبتدئ الوجود من الاخس فالاخس كالصور الجسمية والعنصرية الى الاشرف فالاشرف كالنفوس وما بعدها والفرق بين وجودي النظرين في كل رتبة مما يحتاج الى كلام مشبع لا يناسب هذا الموضع وظاهر ان الفاعل بهذا المعنى وكذا الغاية بالمعنى المشار اليه خارج عن عالم الطبائع الماديات والمتغيرات واما انه واحد في ذاته او كثير واجب او ممكن فمما تبين في موضع اخر ليس على الطبيعي ان يبرهن عليه ولا ايضا وجب عليه ان يضعه ويتسلمه واما ان المبادي المشتركة في الاجسام الطبيعية هي هذه الاربعة فعليه ان يضعه وهو مبرهن عليه في الفلسفة الاولى واما الجسم من حيث وجوده الخاص المتغير او المستكمل او الكائن الفاسد فان له زيادة مبدأ فان كون الشيء متغيرا تغيرا طبيعيا او لا وان يصير بصدد الاستكمال كمالا ذاتيا او عرضيا او كائنا وان كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه مستكملا والمفهوم من كونه كائنا او حادثا غير المفهوم من كليهما جميعا لا بد وان يكون فيه شيء ثابت هو المتغير وصفة كانت موجودة فعدمت وصفة كانت معدومة فوجدت ومعلوم انه لا بد للكائن من حيث هو متغير في ذاته من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة وعدم سابق لها مع الصورة الزائلة وعدم مقارن معها للزائلة وهذا في التغيرات التي في الصفات الزائدة على جوهريات الاشياء معلوم لاكثر الناظرين واما نحن فبفضل الله وجوده فقد بينا ذلك في جوهريات الطبائع المادية على وجه لم يسبقنا احد بعد المعلم ومن بعده وحذوه من الفلاسفة حيث سلف ذكره من كيفية تجدد الطبيعة وتقوم وجود كل جزء منها بالعدم وعدم كل منها بالوجود فعلى هذا يجب ان يكون العدم معدودا من جملة المبادي المقومة للكائنات فان العدم شرط في كون الشيء متغيرا واذا كان التغير في جوهر الشيء وقوامه كان للعدم شركة في تقويمه مع سائر المقومات فرفع العدم بالكلية عام متغير في ذاته

يوجب رفع ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه مبدأ بمعنى انه لا بد منه في وجود الشيء ولو توسع في اطلاق اللفظ وقيل المبدأ هو الذي لا بد من وجوده في وجود شيء فلا مشاحة في ذلك مع قائله فليستعمل بدل المبدأ المحتاج اليه فالعدم لا بد منه في تحديد المتغير المستكمل وكذا لا بد من احد الصورة فيه على ان هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود كانه عدم شيء مع تهيؤ واستعداد في مادة معينة فان الانسان لا يتكون عن كل لا انسانية بل لا انسانية في قابل الانسانية لكن الكون بما عنه الصورة لا العدم والفساد باعتبار العدم لا الصورة وقد يقال ان الشيء كان عن الهيولى وعن العدم ولا يقال عن الصورة فيقال ان السرير كان عن الخشب وكان عن اللاسرير واعلم انه في كثير من المواضع يصح ان يقال انه كان عن الهيولى وعن العدم وفي كثير منها لا يصح ودائما يقال كان عن العدم فانه لا يقال كان عن الانسان كاتب السبب فيه ان بعض المتغيرات فيه استكمال للمادة بصورة كمالية يوجب وجود ما فيه الصورة الاولى وحال الوجود بدلها فالاول كالنطفة اذا تكون عنها انسان حيث تزول عنها صورة النطفية والثاني كالخشب اذا تكون عنه سرير فانه وان لم يزل عنه صورة الخشبية مطلقا لكنه قد خلا عن صورة ما وشكل ما بالنحت والنجر وبعضها ليس فيه استكمال بصورة تقتضي وجودها زوال الشيء من الهيولى كالانسان اذا صار كاتبا فان الانسانية باقية فيه بذاتها وصفاتها الوجودية فهي الضرب الاول من الموضوعات والهيوليات يقال فيها عن بمعنى بعد وفي الضرب الثاني اذا استعمل لفظة عن ولفظة من كان على معنى اخر وهو ان الكائن متقوم منهما كما يقال عن الزاج والعفص مداد وتفصيل هذا المقام يطلب في الشفاء والذي لا بد ان يعرفه الرجل العلمي ان جميع التغيرات الطبيعية يلزمها ان ينتقل مادة الشيء من صورة الى صورة كمالية فان الصورة الاولى وان زال الشيء بوجودها التام فيها لكنها لما اشتدت واستكملت فهي كانها باقية من حيث السنخ والذات فجواز استعمال لفظة من وعن بحسب كل من المعنيين وبعض التغيرات الغير الطبيعية ايضا يجري هذا المجرى كالانسان اذا صار كاتبا فصح فيه الاعتبار ان بخلاف البعض كالسرير اذا تفرق او الانسان اذا هرم والحيوان اذا مات فان الهرم والموت واشباههما ليست غايات من الغايات الذاتية التي توجبها التغيرات الطبيعية بالذات بل هي من الضروريات التابعة للاستكمالات فيجوز عدهما من الامور الغير الطبيعية كالاتفاق والقسر ومما ذكره القدماء في مثل هذا الموضع حال الشوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر قال الشيخ وهذا شيء لست افهمه اقول قد مر الكلام منا في مباحث العلل في تصحيح هذا الدعوى واذا اريد من الهيولى مطلق المادة المستكملة بالصورة حتى يشمل المواد البدنية بقواها الجسمية المستكملة بالنفوس بل يشمل العقل الهيولاني المستكمل بالعقل بالفعل لم يكن في اثبات الشوق للمادة الى الصورة ولو باعتبار بعض الافراد كثير اشكال

فصل في كيفية كون هذه المبادي المقارنة اعني المادة والصورة والعدم مشتركة اما الهيولى فالمشهور من راي الفلاسفة انه لا يوجد هيولى مشتركة لجميع الصور الطبيعية بناء على ان الاجسام منها ما هي قابلة للكون والفساد ومنها ما ليست بقابلة للكون والفساد لكون وجودها بالابداع فلا يكون لها هيولى مشتركة تارة تقبل صورة الكائنات الفاسدة وتارة تقبل صورة ما لا يقبل في طباعها ولا كون هيولاني فان ذلك مستحيل نعم مما جاز وجود هيولى مشتركة لمثل الاجسام الكائنة الفاسدة التي يتعد بعضها الى بعض ويتكون بعضها من بعض لا للجميع هذا ما ذكره الشيخ اقول اما الذي ذكروه من الفرق بين بعض الاجسام مبدعة وبعضها كائنة فاسدة فهذا فرق من جهة الصورة لا من جهة المادة فجاز في الاحتمال العقلي ان يكون جوهر الموضوع للصورة المبدعة والصورة الكائنة شيئا واحدا صالحا في ذاته لقبول كل صورة لكن بعض الصور في نفسها يجب ان يكون لها صفة معيد وبعضها في نفسها ما له ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهة الصورة لا من جهة المادة والذي يقوي هذا الظن ان الهيولى في نفسها ليست الا قوة لقبول الاشياء من غير تخصيص لها في ذاتها والا لكانت مركبة من قوة وفعلية وصورة فلا يحصل لها الا بالصور ولاجل ذلك يكون التركيب بينها وبين الصورة اتحادية على انك قد علمت في مباحث حدوث العالم ان صورة الافلاك والكواكب بحسب خصوصياتها وجزئياتها كائنة فاسدة ولما طبايعها الكلية فليست مادية بل عقلية واما المبدأ الصوري المشترك فالشيخ قد جوز ذلك واحدا بالعقل في الصورة الجسمية الامتدادية دون غيرها من الصور الكمالية وقد اشرنا الى فساده والعجب ان الشيخ لم يجوز كون الهيولى واحدة مشتركة بواسطة اختلاف الصور مع ان اول ما يحصل من الهيولى عنه هو الصورة الامتدادية الجرمية كما هو المشهور ونسبة الصورة الكمالية النوعية الى الجسمية هذا

فكيف لا يتوجه اختلافها موجبا لاختلاف الجسمية وقد جعله موجبا لاختلاف الهيولانيات مطلقا لاشتراكها للكل على ان الهيولى ضعيف
الوجود لا يقدح في وحدتها الشخصية كثرة الصور كما مرّ بيانه بخلاف الجسمية فانها تتبدل بالاتصالات والانفصالات وغيرها
من الاسباب فالحق ان المبدأ الصوري المشترك بين الامور الطبيعية يمتنع ان يكون هو الصورة الامتدادية لتبدلها في كل كون وفساد
واتصال وانفصال بل الانسب الصور في ان يكون مبدأ صور يا مشتركا هو ما جعله جماعة من الحكماء المتقدمين حيث اخذوا العالم
كله حيوانا واحدا له نفس واحدة هي نفس الكل وصورة الكل وهذا مما لا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الاعظم جسما
واحدا مستعليا على جميع السموات بالحركة واحدة دائرة حول مركز الكل فان اختلاف الابعاض بالنوع اذا روعي فيها ترتيب نظام من الاشرف
الى الاخس والالطف الى الاكثف لا يقدح في الوحدة الشخصية بصورة الجميع كالانسان الذي هو عالم صغير ثم قال الشيخ ولو كان للاجسام
مبدأ صوري مشترك بهذه الصفة لكان مداوم الاقتران بالهيولى ولا يكون ولا يفسد بل متعلق ايضا بالابداع اقول قد علمت فيما
سبق ان كون الشيء دائم الاقتران بالهيولى يناقض كونه ابداعي الوجود غير كائن ولا فاسد فان الهيولى عبارة عن امر حامل القوة وجود الشيء
والمكان الاستعدادي ثم حدوثه وكونه حيث لو كان الشيء مسلوب القوة والاستعداد والحدوث استحال تعلقه بالهيولى فظهر بذلك
ان الصور المحضة اذ كل ما يتعلق وجوده بالهيولى فلا بد ان يكون للعدم شركة في قوام وجوده فانه لا يحصل الا بالحركة والزمان فلا
يكون ابداعيا واما الذي قررناه من الصور فان يكون مبدأ صوريا مشتركا فينبغي ان يكون لها نحوان احدهما عقلية حاصلة
بالابداع والاخرى طبيعية متعلقة بالهيولى والكون والفساد النفس الفلكية من هذا القبيل فانها من حيث جوهرها العقلي صورة
ابداعية من عالم الامر ومن حيث قواها الطبيعية وغيرها متعلقة الوجود بالهيولى سارية فيها كائنة فاسدة واما العدم فلا
يجوز ان يكون من جملة عدم مشترك بالنحو الاول من النحوين المذكورين في الاشتراك لان هذا العدم عدم شيء من شانه ان يكون وهو
معنى القوة والاستعداد فلم يبعد ان يبطل وجود ذلك واما المشترك بالمعنى الاخر من النحوين المذكورين للاشتراك فلا شبهة في ان
المبادي الثلثة مشتركة بهذا المعنى اذ يصدق على كل من الحوادث والكائنات والمتغيرات ان له هيولى وصورة وعدما وهذا
المفهوم الكلي المشترك بين امر لا يكون ولا يفسد على نحو ما بين الكليات الطبيعية انها لا تكون ولا تفسد هذا ما قرره الشيخ واقول
قد ذكرنا سابقا ان الاشياء المتجددة الوجود هي بحيث تكون وجودها يخالطه عدمها ويتشابك فيها الوجود والعدم وان لكل منها
حظا من الوجود ولوجودها حظا من العدم اذ وجود كل جزء من اجزائه عدم الجزء الاخر ووجود ذلك الجزء عدمه وكذا كون كل جزء هو
فساده وبالجملة الكل كما ان له وجودا للكل فيما يعتبر من الزمان فكذلك له عدم عن الكل في ذلك الزمان وكذلك حال الاتصال
في الجوهر المقداري الممتد بالمقدار الوجود في نسبة وجود كل جزء مكاني منه الى عدم الجزء الاخر المكاني ونسبة وجود الكل الى
عدم الكل مقيسين الى كل المكان وقد علمت ان نحو وجود الطبيعة الجسمانية هذا النحو بحسب كلتا الحيثيتين فاذن لو كان لمجموع
العالم الجسماني صورة واحدة مشتركة كما جوزه الشيخ لم يبعد ان يكون له عدما واحدا مشتركا بالمعنى الاول ايضا وان كان ذلك
العدم متضمنا لاعدام كثيرة لا تحصى ثم قال الشيخ ان لهذا العدم خواص لكونه ايضا بالعرض ومن الفساد ايضا بالعرض فكونه ان
يفسد الصورة عن المادة فيحصل عدم بهذه الصفة وفساده ان يحصل الصورة فلا يكون ح العدم موجودا ولهذا العدم عدم
بالعرض كما ان له وجودا بالعرض وعدمه هو الصورة ولكن ليس قوام الصورة ووجودها بالقياس اليه بل ذلك يعرض له باعتباره
وقوام هذا العدم ووجوده هو بنفس القياس الى هذه الصورة اقول هذا الذي افاده من ان للعدم كونا وفسادا بالعرض
انما يجري في حوادث قارة الوجود دفعية الحصول وانت تعلم ان في الوجود اشياء متدرجة الكون غير مستقرة الذات كالحركة
والزمان وما ينطبق عليهما من افراد مقولات يقع فيها الاستحالات لا سيما على جواهر الطبيعة عندنا فاذن العدم في مثل هذه الاشياء
كالوجود في ان له كونا وفسادا بالذات لان كل جزء من اجزاء المتصل التدريجي كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود كذلك يصدق
عليه بهويته معنى عدم الجزء الذي بعده وبه فساده الذي قبله ولان وجود كل جزء كائن بحيث يعتبر في قوامه من حيث هويته
فساد الجزء السابق ولاجل ذلك يعد العدم من المبادي لكل عدم بل عدم جزء سابق كونه على هذا الجزء فكما ان الصورة متجددة
الوجود متصل بعضها ببعض فللصورة كون متصل وفساد متصل فكذلك الاعدام متصل بعضها ببعض فللعدم ايضا كون متصل
وفساد متصل وفساد العدم هو كون الصورة كما ان كون الصورة هو فساد العدم فليس لاحد ان يقول ان اطلاق العدم

على هوية الامر التدريجي لحصول بما هو تدريجي لحصول اطلاق مجازي بالعرض فان التدرج في الوجود لا يحصل الا بالتدرج في العدم
فيكون لكل من الوجود والعدم له كونا وفسادا بالذات ثم اطلاق الكون والفساد على الصورة بما هي صورة اولى من اطلاقهما عليها بما هو
عدم ثم لا يخفى عليك ان اطلاق الاسم على افراد كل من هذه المبادي الثلثة اعني المادة والصورة والعدم بحسب معنى مشترك في ازاء
كل منها بلا اشتباه ومع ذلك ليس يمكن لنا ان نقول ان كلا منها يدل على ما تحته بالتواطؤ الصرف بل يجب ان يكون دلالتها لا له
التشكيك كدلالة الوجود والمبدأ وذلك لان تحت كل منها امورا شتى مختلفة في معنى تلك المبدئية بالتقدم والتأخر والاشد و
الاضعف فجميع ما يقال انها هيولى طبيعة مشتركة في انها امر هو بالقوة لشيء اخر فقد يكون بسيطا وقد يكون مركبا وقد يكون بعيدا
وقد يكون قريبا وكذا الصورة فمنها جوهر ومنها هيئة اذ المراد من الصورة في هذا المقام ما به يخرج الشيء من القوة الى الفعل سواء
كان جوهرا او عرضا وجميع ما يقال انه عدم فهو لا وجود صورة بالمعنى المذكور ولا شك في انه في التقدم والتأخر والشدة والضعف
الى الصورة ثم لا يخفى ان النظر ههنا في مبدئية الصورة والاعتبارات التي فيها انما ينصرف الى حيثية كونها جزءا ويجب انها احد
جزئي الكائن لا انها مبدأ فاعلي وان جاز ان يكون مبدأ فاعليا للجزء الاخر ولهيئة او لحركة ثم انه قد مرت الاشارة الى ان الطبيعي لا
اشتغال له بالمبدأ الفاعلي والغائي المشتركين بالنحو الاول ولا بالنحو الاخر ايضا من حيث اشتراكهما وعمومهما وان كان يبحث عن افراد

فصل

كل منهما واما الفاعل المشترك او الغاية المشتركة بالنحو الاول لطائفة من الامور الطبيعية لا للجميع فللطبيعي بحث عنهما
في ان اي العلل ينبغي ان يكون اشد مطلبا واهتماما للطبيعيين لا شبهة في ان صورة الشيء احق بان تطلب من مادته لاجل تقررها
بما علمت من انه بها يكون الشيء هو بالفعل دون مادته التي هو بها هو بالقوة وكذا لا شبهة في ان كلا من الفاعل والغاية للشيء اولى بالاهتمام
بتحقق وجود ذلك الشيء من مادته واما الترتيب بين هذين المبدأين والصورة فطلب الصورة لشدته يكون اقدم من طلبهما ولهذا
في علم البرهان ان مطلب ما مقدم على مطلب لم لكن طلبهما اشرف منا لانه اعلى مرتبة من طلب الصورة فان الفاعل والغاية هما تمام وجود
المعلول كما ان الصورة تمام مهيته ومعناه وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع امر زائد هو كماله فالصورة فقط لا يتم وجود الشيء ما لم يحصل
معه فاعله وغايته فالمادة انقص العلل اهتماما واكثر الجمهور ترى اهتمامهم لمراعاة المواد دون الصورة والطالبين للاذات
دون الارواح وان كانت تلك المواد صور المواد هي احق منها وجودا وحكى الشيخ في الشفاء ان بعض الطبيعيين رفض مراعاة امر الصورة
رفضا كليا واعتقد ان المادة هي التي يجب ان تحصل وتعرف فاذا حصلت فما بعد ذلك اعراض ولواحق غير متناهية لا تنضبط
ان يكون هذه المادة التي قصر عليها هؤلاء نظرهم هي المادة الجسمية المنطبعة دون المادة الاولى فكانهم عن الاولى غافلون ثم لو تفطنوا
لعلموا ان الذي حصلوه وعرفوه على زعمهم وجعلوه مادة فهي الحقيقة صورة قال وربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنائع وقاس
بين الصناعة الطبيعية وبين الصناعة المهنية في ان مستنبط الحديد وكده تحصيل الحديد والغواص وكده تحصيل الدر وما عليهما
من صورتهما والذي يظهر لنا فساد هذا الرأي هو انه ابانا الوقوف على خصائص الامور الطبيعية ونوعياتها التي هي صورها وما
صاحب هذا المذهب بنفسه نقضه فانه ان اقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصورة فقد قنع من العلم بمعرفة شيء لا وجود له بل كانه امر
بالقوة ثم من اي الطرق يسلك الى ادراكها اذ قد اعرض عن الصور والاعراض صفحا وهي التي تخرجها الى اثباتها فان لم يقنعه الوقوف
على الهيولى الغير المصورة ورام للهيولى صورة كالحوائية والمائية وغير ذلك فما خرج عن النظر في الصورة ثم ذكر ان مستنبط
الحديد ليس الحديد بموضوع صناعته بل هو غايتها وموضوعها الاجسام المعدنية التي يكب عليها بالحفر والتذويب ويفعل
ذلك هو صورة صناعته ثم تحصيل الحديد غايته وهو موضوع لصنائع اخرى وبالجملة طلب كل شيء فهو بالحقيقة طلب لما
هو صورة لا بما هو مادة ثم قال وقد قام بازاء هؤلاء طائفة اخرى من الناظرين في علم الطبيعة فاستخفوا بالمادة اصلا و
قالوا انما قصدت في الوجود ليظهر فيها الصور وان المقصود الاول هو الصورة وان من احاط بالصورة علما فقد استغنى عن
الالتفات الى المادة الا على سبيل شروع فيما لا يعنيه قال وهؤلاء مسرفون في جهة اطراح الصورة فقد قنعوا بان يجهلوا
المناسبات التي بين الصور والمواد اذ ليس كل صورة مساعدة لكل مادة ولا كل مادة ممهدة لكل صورة واذا كان علم التام الحقيقي
من الاحاطة بالشيء كما هو وما يلزمه وكانت هيئة الصورة النوعية مفتقرة الى مادة معينة فكيف يستكمل علمنا بالصورة ثم قال
ولا مادة اعم اشتراكا فيها واعدها عن الصورة من المادة الاولى وفي علمنا بطبيعتها وانها بالقوة كل شيء يكتسب علمنا بان الصورة

التي هي مثل هذه المادة اما واجب والها علاقة اخرى غيرها او ممكن غير موثوق به بل الطبيعي مفتقر في براهينه ومحتاج في استنباط مسائله الى ان يكون محصلا للاحاطة بالصورة والمادة جميعا لكن الصورة مكتسبة علما بما هو هو به التي بالفعل اكثر من المادة والمادة مكتسبة العلم بقوة وجوده في اكثر الاحوال ومنهما جميعا يستتم العلم بجوهر التي اولت لكن اسراف هؤلاء في اطراح المادة مثل اسرافهم في اطراح الصورة بل ما ذكروه ولا يخرج عن وجه قوة وان الذي ذكره الشيخ من افتقار ماهية الصورة الى مادة معينة ليس بمسلم فان ماهية الصورة بحيث مطلق وجودها مقومة لتلك المادة كما ان ماهية الصورة الجسمية مقومة لوجود المادة الاولى وانما حاجة الصورة الى مادة مشتركة او معينة هي بحيث تشخص افرادها ولوازم هوياتها واما بحيث مطلق وجود ماهيتها بما هو وجود تلك الماهية الصورية فلا حاجة الى مادة من المواد اصلا كيف قد اقمنا البرهان على ان لكل من هذه الصور الطبيعية نحوا من الحصول مجردا عن المواد ولواحقها فمن اطرح المادة في تحصيل العلم بماهية كل من الانواع الطبيعية من حيث ماهيتها المطلقة المجردة عن الاشخاص الحادثة لم يبعد عن الصواب كثير بعد وذلك لان معرفة الاشخاص المعينة بما هي اشخاص غير مطلوبة في العلوم الحقيقية لان مطالبها يجب ان يكون ثابتة غير متغيرة نعم لو بحث عن الاشخاص بما هي اشخاص طبيعية نوعية على الوجه الكلي كان من المطالب فح يكون البحث حريا بان يكون جامعا لطرفي المادة والصورة معا ثم نقول ان ما ذكره من ان لا مادة لم اشتراكا فيها او بعضها الصورة من الهيولى الاولى في علمنا كذا وكذا لا يقلد لانه واضحة على ما هو بصدده فان البحث عن احوال المادة الاولى وانها مادة للصور كافة وانها بالقوة كل شيء وانها واحدة او متعددة وان وحدتها اي نوع من الوحدة او غير ذلك قد يكون جميع ذلك في الحقيقة بحثا عن الصورة لا عن المادة بما هي مادة فان الهيولى ايضا بعتبر فيها معنيان شبيهان بالمادة والصورة اعني جنسها وفصلها فالجوهرية جنسها وكونها مادة للاشياء فصلها وكذا كونها بالقوة كل شيء فعليتها التي بها تمت نوعيتها البسيطة فان البحث عن كون الهيولى قوة محضة في بابها البحث ان يكون بحثا عن شيء من الانواع التي تركبت منها ومن الصورة فكم من نوع جسماني وقع البحث عنه وعن احواله من غير ان يقع الالتفات الى جانب مادته الاولى فلو كان معرفة المادة لكل نوع مما يجب البحث عنها في معرفة ذلك النوع لاستحال النوع لاحد من الناس معرفة شيء من انواع الاجسام في الكمال الا المعرفة الهيولى الاولى والمراجعة اليها والامر على خلافه وكثير من الحكماء السابقين انكروا ان يكون لها حقيقة والذي سنح بالبال في هذا المقام ان يقال ان الانواع المادية بما هي واقعة في عالم التغير والحركة مشوبة بالعدم والحدثات والكمال فهي لا محالة لا بد ان يكون لها جهة قوة وجهة فعلية فاذن ينبغي للحكيم ان يعرف كل واحد من جانبي نقصه وكماله وجهتي قوته وفعليته ومادته وصورته لان صورته صورة شيء يحرك نحوها ويستكمل بها **فصل** في معرفة كيفية تركب الجسم الطبيعي عن مادته وصورته الحق عندنا موافقا لما تفطن به بعض المتأخرين من اعلام بلدنا شيراز حرسها الله واهلها ان التركيب بينهما اتحادي وبيان ذلك يستدعي تمهيد مقدمتين احديهما ان الموجودات كما هي متفاوتة في فضيلة الوجود فيكون بعضها في الكمال بحيث يكون بوحدته عين معان كثيرة لا يوجد تلك المعاني منها في غيره الا متفرقة وبعضها الى كمال بعضه في الوجود مثال الاول الانسان اذ قد يوجد فيه جملة ما يوجد متفرقة في الحيوان والنبات والجماد وثانيتهما ان التركيب قسمان احدهما ان ينضم شيء الى شيء آخر يكون لكل ذات على حدة وفي المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات ومثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعيا بل اما صناعي كالبيت واما اعتباري كالحجر الموضوع بجنب الانسان واما طبيعي بالعرض لا بالذات كتركيب بعض اجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم والثاني ان يتحول شيء في ذاته الى ان يصير شيئا آخر ويكمل به ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد وهو عين كل واحد منهما وعين المركب كالجنين اذا صار حكيما وبالجملة كل مادة طبيعية اذا تصورت بصورة جوهرية والتركيب في هذا القسم لا بأس بان يسمى تركيبا اتحاديا وهذا لا ينافي قول الحكماء ان هذا المركب اجزاؤه خارجية ولا يبطل به الفرق بين البسيط والمركب ولا بين التركيب العقلي والخارجي فان هذا المركب يجوز لبعض اجزائه ان ينفرد في الوجود اي الذي بازاء الجنس من الذي بازاء الفصل بخلاف المركب العقلي بخط الا ترى ان اللونية لا يمكن وجودها مفارقة عن قابضية البصر ومفرقيته بخلاف الحيوانية اذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقية وكذا الجسم اذ قد يوجد في غير الحيوان مفارقا عن الحيوة والحس والحجة على هذا الاتحاد كثيرة احدها صحة الحمل بين المادة والصورة كقولنا الحيوان جسم نام والنبات جسم والجسم جوهر قابل ومفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود الا ان جهة الحمل والاتحاد غير جهة الجزئية والتركيب كما علمت في مباحث الماهية وبالجملة كيف لا يكون الجزءان في التركيب الطبيعي واحدا في نفس الامر هو ان اعتبار هذا التركيب كما اشرنا اليه من حيث ان للعقل ان يحلل هذا الواحد الطبيعي الى جزئين واعتبر كلا منهما غير الآخر نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الآخر ثم بصير عينه لا ان لهما وجودين في هذا المسمى بالمركب كما هو المشهور وعليه الجمهور اذ البرهان يكذبه او نظر الى شيء آخر وهو ان يكون امر واحد له معنيان حقيقي وفصلي قد يعدم ذلك من حيث انه احدهما عين ويبقى من حيث انه عين الآخر فالنظر الاول في التغيرات الاستحالية الطبيعية والثاني في التغيرات الاتفاقية والقسرية مثال الاول الحبة اذا صارت نباتا والنطفة اذا صارت حيوانا مثال الثاني الشجر اذا قطع او قلع والماء اذا صار هواء فالشجر اذا قطع فالمقطوع منه انعدم من حيث انه عين النامي وبقي من حيث انه عين الجسم وكذا الكلام في الماء اذا صار هواء انعدم من حيث انه ماء وبقي من حيث انه جسم فالاجزاء في هذه المركبات الطبيعية تحليلية عقلية ايضا كما في البسائط الخارجية لا انها ذوات متعددة في الخارج اذ لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفين في الخارج لم يصح حمل احديهما على الاخرى باي اعتبار اخذت كما نقل عن بعض المحققين ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع ان يحمل احدهما على الآخر بل هو هو او على المجموع منهما هو هذا الواحد كما علم في موضعه وصرح به اكثر المحققين كالشيخ الرئيس ومن بعده حذو حذوه فيكون عين المركب وكذا الصورة يحمل عليه وكل منهما يحمل على الاخرى فالكل واحد لا محالة الحجة الثانية ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة مثلا لو كان في الياقوت جزء ناري بالفعل ولا كانت الصورة الياقوتية حالة فيها الا ان حلولها في مجموع الاجزاء حلول السريان كما اطبق عليه جمهور مثبتيها ولو كانت الصورة الياقوتية حالة في الجزء الناري وهو حينئذ نار بالفعل يكون جسم واحد نارا وياقوتا معا وهو ممتنع ويتحقق ياقوت غير مركب من العناصر الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه ولا ينطفئ في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت موجودا فيه مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية وان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل كان اي جزء انفرض فيه وان كان في غاية الصغر نوعيا فاذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة لم يكن تركيب المواليد منها ومن صورها الا تركيبا من هذا القبيل فان العناصر تنقلب اخلاطا والاخلاط تنقلب نطفة والنطفة تنقلب علقة وهكذا الى ان تنقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل بتمامه مع اللاحق حتى تكون فيه كثرة في نفس الامر بل كل واحد من الغذاء واجزائه امر واحد طبيعي لا كثرة في نفس الامر نعم للعقل ان يقسم كل واحد منها بحسب آثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار ويعضد ذلك ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى الحجة الثالثة ان مادة الشيء هي بها يكون الشيء بالقوة وصورته هي التي بها تصير بالفعل فلا بد ان يكونا متحدين ويكون الصورة للشيء بعينها ذلك الشيء ولذلك حكموا بان الهيولى قوة محضة لكل شيء قال المحقق الطوسي قدس سره في شرح الاشارات وظاهر ان الشرف والبراءة عن القوة مرتب في صنفي المراتب على التكافؤ منتهيه من الجانبين الى الهيولى الاولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي نهاية الخسة وكذا ما ذكره الشارح القديم في شرح حكمة الاشراق من قوله لان الهيولى شيء بالقوة متى حصلت فهي الجسم وما ذكره بهمنيار في التحصيل ان الجوهر شيء ليس في موضوع فهي اذن جوهر والجوهرية التي لها ليست يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل يعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة كيف لو كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين في نفس الامر لم يصح تعريف الصورة بانها ماهية الجسم كما لا يصح تعريف السقف بانه ماهية البيت لكنهم عرفوا الصورة بانها ماهية الشيء التي بها هو هو كما عرفها الشيخ في الشفاء بها حيث قال ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا وصورته هو ماهيته التي بها هو هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته واما اذا كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتا واحدة صح تعريف صورة الجسم بماهيته لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان يجوز للعقل ان ينتزع منه امرا آخر مبهما وقد صار عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر الحجة الرابعة ان النفس صورة للبدن والبدن مادة لها كما ذهب اليه المحققون من الحكماء وصرح به الشيخ واتباعه ثم ان النفس تتصف بصفات معينة للبدن وكل ما اتصف بصفة معينة لشيء فهو عين ذلك الشيء فالنفس عين البدن اما الصغرى فهي مما يعلم كل احد بالوجدان ان الذي يشير اليه بانا هو المدرك الحاس الآكل الشام الذائق فيقول انا احس وآكل واشم واذوق وغير ذلك من غير تجوز واستعارة وهذه كلها بخصوصيتها صفات البدن وقد اتصف بها النفس واما الكبرى فلما ثبت في مقامه ان الصفة المعينة لا يقوم بموصوفين لان العرض وجوده لموضوعه ولا يمكن ان يكون وجود واحد في نفسه وجودا لامرين مختلفين من غير ان يتحدا بنحو من الوجود فيكون عين البدن فاذا ثبت

ايهما عين البدن ثبت ان كل صورة عين مادتها اذ لا قائل بالفصل ولان غير النفس من الصور اولى بان يكون عين المادة من النفس بان يكون عين البدن **اعضالات وتفصيات** احدها انه قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك وثانيها ان العلية المذكورة فيما ليس من حيث انهما شيء واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا بتحليل من العقل يحكم بعلية بعض منه لبعض ولا حجر في ان يكون في الوجود شيء واحد يعرض له كثرة عقلية يتحقق بينهما علية ومعلولية في اعتبار الكثرة كما في اجزاء حد الماهية الواحدة كالسواد من جنسه وفصله حيث يحكم العقل بعد التحليل بان فصله وهو قابض البصر علة لجنسه وهو اللون وكل منهما علة للماهية هذا باعتبار التجريد واحدهما محمول على الآخر وعلى الماهية باعتبار الاطلاق فكذا المادة والصورة وان كانتا ذاتا واحدة لكن اذا اخذت احديهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حملها على تلك الذات لان تلك الذات ليست احديهما فقط بل هي عين هذه والاخرى معا فاحد الجزئين ماخوذا بهذا الاعتبار يسمى مادة او صورة واذا لم يوخذ بهذا الاعتبار بل اخذ مطلقا اصدق حمله على الماهية وعلى الآخر فيسمى جنسا وفصلا فان الجنس والمادة معنى واحد اذا اخذ مطلقا كان جنسا واذا اخذ مقيدا بانه لا يكون غيره كان مادة وكذلك حال الفصل والصورة فظهر ان الجنس والمادة متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار وكذلك الفصل والصورة وثالثها انهما اي المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل فجاز ان يكون مادة وصورة باعتبار وجنسا وفصلا باعتبار واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك اذ هناك امور متعددة مختلفة الحقيقة كالعظم واللحم والعصب فكيف يكون هذه الامور المختلفة عين الصورة الفرسية وهي امر واحد اقول ليس يلزم ان يكون كل ما يوجد من الصور والكيفيات مع مادة التي داخلا في قوام ماهيته ولا في قوام هويته بما هي تلك الهوية بل ربما يكون من اللواحق والمعدات اذ قد تقرر ان مادة الشيء يعتبر فيها على الوجه الابهام فالصورة الفرسية هي امر واحد يصدر عنه هذه الآثار على المادة بنحو من الترتيب وهي بالحقيقة ذات الفرس وهويته التي بها هو هو وهذه الاعضاء من آثارها ولواحقها وليست هي داخلة في ماديته ولهذا قد لا يفسد عند زوال الصورة ولو كانت هذه الامور كلها اجزاء لمادة الفرس بخصوصها لم يبق شيء منها عند موته وفساد صورته وليس كذلك وذلك لان الصورة على اي وجه كانت علة للمادة المخصوصة واذا بطلت العلة بطل المعلول بخصوصيته بل الفرس بالحقيقة امر واحد طبيعي له معان كثيرة يصدق عليه وهو الجسم والنامي والمغتذي والحساس وغير ذلك فلا كثرة بالفعل فيما هو فرس بالحقيقة وليست جسمية الفرس بالحقيقة هذا المحسوس المركب من هذه الاعضاء المتباينة الوجود وقد اشرنا ايضا فيما سبق ان مادة الشيء بمعنى حامل قوته وامكانه بالعدد غير مادته للصورة بصورته بالفعل فمادة الانسان مثلا بالمعنى الاول هي النطفة بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الآخر فانها متحدة في ذاته متعينة بالصورة وهذا الجواب اولى مما ذكره السيد السند من قوله الفرس امر طبيعي لا كثرة فيه بالفعل وليس جسم الفرس موجودا واحدا في نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد طبيعي وكذا حكم سائر اجزائه كما ان الياقوت ايضا كذلك غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت حقيقتها واحدة والاجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقائق مختلفة الا ترى ان الاجزاء التحليلية الواقعة في الكرة الواحدة الحقيقية التي هي فلك الثوابت مختلفة الحقائق بعضها اجرام الفلك وبعضها كواكب مختلفة الصور وذلك لان القول بان العظم واللحم وغيرهما اجزاء تحليلية للفرس مع تخالفهما بالماهية وانها ليست موجودة بالفعل مخالف لبديهة العقل ولما حققه الشيخ وغيره من ان القسمة الفرضية المقدارية انما يكون الى اجزاء متحدة الماهية وبذلك ابطلوا مذهب ذي مقراطيس قال في الهيات الشفاء الوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما ان يكون مع طبيعة اخرى الى قوله لا ينقسم الى صور مختلفة وكون الفلك والكواكب كلها متصلا واحدا ينافي ما حققه الحكماء من ان لكل كوكب حركة اخرى غير حركة فلكه وثالثها ان التركيب الاتحادي الذي ذكرتم غير معقول في الانسان لان نفسه التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهب اليه الحكماء وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما يستلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد اقول انما يلزم ما ذكر لو كانت النفوس الانسانية مجردات بالفعل في اول تكونها وصيرورتها صورة نفسانية مدبرة للمادة وليس كذلك بل النفوس بما هي نفوس جسمانية البدء ثم اذا استكملت وقويت في جوهرها تصير مجردة وهي بما هي صورة مجردة ليست مع البدن ومعنى قولهم الانسان حيوان ناطق اي حيوان من شأنه ادراك المعقولات بالفعل لان كل واحد من

افراده لان يعقل صورة عقلية بالفعل وكل انسان هو عاقل ومعقول بالقوة فيكون مجردا بالقوة لا بالفعل والعاقل والمعقول امر واحد كما مر ولو كان تركيب الانسان من النفس والبدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه امور شنيعة منها انا نعلم ضرورة من ذاتنا المشار اليها بانا او مرادفه معنى يصدق عليه انه المدرك للاشياء والمتحرك في المكان فان كان هذا المعنى هو البدن لا يصدق عليه انه مدرك اذ الجسم بما هو جسم غير مدرك وان كان هو النفس فلا يصدق عليه انه الجالس في المكان وان كان المجموع فلا يصدق على مجموع مجرد ومادي انهما متحدان ولا حال لمركب في الوحدة مساوقة للوجود بل هي عين الوجود فما لا وحدة له لا وجود له ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وفسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها وهو ظ ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا فضلا عن الكليات ولا على المجموع ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد بالفعل والمادي بالفعل بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا طبيعيا هو نوع من انواع الجسم غير معقول ولهذا انكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين معللا بان كلا منهما واقع تحت جنس آخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المقارن فلا تركيب بينهما اصلا اللهم الا باعتبار عقلي ولو كان ذلك لجاز ان يكون العقل الفعال مع ما يفعله ويدبره امرا واحدا واما الذي بالحقيقة نفصي به العلامة الدواني عن هذه الوجوه فغير سديد كما نذكره اما الذي اورده على الاول بقوله لا نم انه يصدق على مفهوم انا انه جالس بل ذكر الشيخ وغيره ان المشار اليه بانا هو النفس المجردة ووصفه بصفات الاجسام من حيث تعلقها بالجسم حيث يتوهم اتحادهما والاطلاقات العرفية لا ينتهض منها الحقائق الا ترى ان العرف يصف الباري تعالى بصفات الاجسام ويشير اليه حال التوجه اليه الى السماء مع تنزهه عن الجهات وصفات الاجسام ففيه نوع مكابرة وان ارتكبه بعض الاكابر حتى صاحب الاشراق في المطارحات فان القول بهذه الاطلاقات كلها على الانسان مجاز بان عرفه من النامي والمتحيز والماشي والآكل والمشتهي والنائم وغير ذلك مما يصادم الوجدان والبرهان جميعا اما الوجدان فظ فانا نجد من انفسنا هذه الصفات والافعال الجسمانية واما البرهان فلان المشار اليه بانا انسان وكل انسان حيوان وكل حيوان جسم محمول عليه هذه الصفات بالحقيقة لا بالمجاز واما اجراء الصفات التشبيهية على الباري جل عزه فله خطب عظيم لا يعلمه الا الراسخون في علم التوحيد واما ما ذكره عن الوجه الثاني بقوله ان المعرف بالحيوان الناطق مجموع النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ في الشفاء انه جوهر يمكن فيه فرض الابعاد اذ لا يلزم ان يكون لجميع اجزائه دخل في قبول الابعاد فان الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية التي هي جزء منه في ذلك بل قبوله لها للصورة الجسمية لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن للنفس التي هي بمنزلة الصورة دخل فيه فهذا المجموع مدرك للكليات لاشتماله على النفس المجردة التي هي المدركة لها وليس شرط صدق المشتق على الشيء قيام مبدء الاشتقاق وعن الوجه الثالث بانا لا نم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول اذا كان المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصرف وكون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه فكلاهما مقدوح مردود اما الاول فلان ما ذكره لو كان حقا يلزم ان يصدق على مجموع السماء والارض انه سماء وارض باي اعتبار اخذت لان هذه الاعتبارات التي يكون الشيء بعضها يجب محمولا وبعضها جزءا غير محمول انما يجري ويصح في معان يكون موجودة بوجود واحد لا في الامور المتباينة الوجود ثم ما تشبث من كون قبول الابعاد للجسمية لا للصورة النوعية مع انه يصدق على المجموع انه قابل للابعاد فهو بعينه مصادرة على المطلوب الاول فانا الكلام ههنا في اتحاد المادة بالصورة والصورة التي بعينها مصداق جميع المعاني التي تصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهة الصورة فالصورة المنوعة للحيوان بعينها قابلة للابعاد نامية حساسة والجسمية المنفصلة عنها عند الموت والفساد غير التي تكون متحدة معها بالشخص كما اومانا اليه والذي ذكره من عدم اشتراط صدق المشتق على قيام المبدء وان كان له وجه لكن يجب اما القيام واما الاتحاد ومجرد النسبة الى المبدء غير كاف للصدق والامثلة التي استدل بها على ذلك كالحداد والتامر والمشمس وغيرها لا تعويل بها اذ اكثرها اما مجازات واما ان يوضع فيها ما ليس عينه مبدءا واما الثالث فالبرهان حاكم بان مادة الشيء هي التي تصورت بذلك الشيء لا التي لا يمكن ان يتصور بجوهر مفارق وان كان معه اي اضافة فرضت

تذكرة فيها تبصرة اعلم ان السيد السند سلك في الجواب عن الاشكال الثالث مسلكا آخر غير ما سلكناه حاصله ان شيئا من النفس والبدن غير موجود بالفعل بمعنى ان هذا الوجود الذي به يتحقق المركب ليس وجودا لواحد منهما بل لامر آخر قابل للتحليل العقلي اليهما وكذا في كل مركب من مادة وصورة فانه قال لا نم ان التركيب الاتحادي بينهما مستلزم لعدم التمايز لتجسم المجرد او تجرد الجسم المعروف من ان الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادي بالفعل ولزم من صيرورتهما واحدا

أحد الأمرين المذكورين فإن الإنسان قد انقلب النطفة إليه بالوسائط وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء أصلا لا مادي ولا مجرد كسائر مراتب الانقلابات المذكورة والعقل يقسمه بحسب آثاره إلى جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للكليات و أن ملكه بعض هذه الآثار كقبول الأبعاد والنمو مستلزم لأن يكون له وضع ومقدار وحيز وتلبسه بإدراك الكليات لا يستلزم تلبسه بشيء من هذه الثلثة فهو مدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلثة وهذا هو المراد بالمجرد عندهم فإن المجرد بمعنى العري واراد وابه العاري عن هذه الثلثة ثم لما جاز أن ينقلب الحيوان إلى أمر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر منها كان تماثل الفرس مثلا فإنه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والاحساس فإذا انقلب الإنسان إلى أمر لا يبقى المقدار والوضع والحيز ويبقى فيه إدراك الكليات فيما انقلب إلى أمر مجرد يخرج المجرد الذي كان فيه بالقوة إلى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك حتى نشأ السؤال أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فإذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الإنسان جزءا تحليليا كما هو شأن سائر الصور الأخر من كتبنا انتهى أقول ما ذكره ليس بصحيح فإن معنى اتحاد المادة بالصورة كما أشرنا إليه مرارا أن موجودا واحدا هو الصورة وجود ما بعينه وجود ما هو المادة بمعنى أن كلا منهما مطلقا موجود بهذا الوجود بالفعل والتحليل العقلي بهما إنما هو بحسب أخذ كل منهما باعتبار التجريد عن الآخر مثلا الجسم مادة للصورة النباتية وقبل صيرورة الجسم نباتا يصدق عليه أنه جوهر للأبعاد فقط وإذا تصور بصورة النبات وانقلب إليها صار مراد مفهوما آخر بانضياع الجوهرية وقبول الأبعاد وهي المتغذي النامي المولد فجميع هذه المعاني موجودة بالفعل لا بالقوة بوجود واحد لكن مطلقا لا باعتبار تجريد بعضها فالجسم إن أخذ مطلقا هو جنس صادق على النامي وإن أخذ مقيدا بعدم شيء آخر فيه يكون مادة وهكذا الفرق بين اعتبار الفصل والصورة في معنى النامي فالحاجة إلى التحليل إنما هي بحسب ضعف الجزئية ومعنى كون هذه المعاني بالقوة إنما هو باعتبار وجوداتها التفصيلية عند الافتراق كما يقال الشديد فيه بالقوة أمثال السواد الضعيف أو في المتصل الواحد الكبير أمثال الصغير بالقوة ولا يمكن لأحد أن يقول الجسم الحيوان جسما بالفعل بل له أن يقول ليس جسما محضا بالفعل وكذا لا يمكن له أن يقول ليس هو حساسا بالفعل بل له أن يقول ليس حساسا محضا فكذا الإنسان يوجد فيه بالفعل جميع المعاني الموجودة في مرتبة الحيوان المطلق مع زيادة قوة فيها قبول العقل بالفعل لكن لما كان بين المعاني السابقة وإدراك الكليات بالفعل نحو تناقض والمتناقضان لا يوجدان بوجود واحد بالفعل يرد الإشكال المذكور ودفعه بما بيناه من أن المراد بالناطق هو العاقل المدرك للكليات بالقوة وليس للإنسان بحسب هذا الوجود الجسماني إدراك المعقول بالفعل إلا بعد أن ينسلخ عنه هذا الوجود المادي وعن كثير من الغواشي والقشور حتى ينتهي إلى وجود آخر وينقلب الجوهر منه إلى وجود آخر وذلك بأن تصير نفسه عقلا والصورة الجسمية له مادة معنوية لصورة عقلية هي عقل ومعقول بالفعل

فصل في حل شكوك نشأت وتعددها على القول بالاتحاد بين الصورتين أوردها صاحب التجريد في حاشيته على معاصره وإن كان بين ما ذهب إليه من الاتحاد وبين ما ذهبنا إليه بونا بعيدا قال إن التحليل العقلي يجري في البسائط فإن العقل يحللها إلى جنس هو اللون وفصل يميزها كالقابض للبصر بالنسبة إلى السواد والمفرق للبصر بالنسبة إلى البياض فلو كان الحال على ما ذكر لكان لتلك الأعراض مادة وصورة مع أن الشيخ قد صرح بأن ليس للأعراض مادة وصورة بل نقول هذا التحليل يجري في المجردات فإنها جواهر مخصوصة لكل منها جنس هو الجوهر وفصل مميز له عن غيره فيلزم أن يكون لها مادة فلا تكون مجردة هف فعلم أن مرادهم من الهيولى ليس ما يحلله من الجزء التحليلي الذي هو الجنس ولا بالصورة ما توهم من الجزء التحليلي المميز في العقل الذي هو الفصل وإلا لكان ما سوى الواجب ماديا عندهم فإن التحليل إلى الجنس والفصل يجري في جميع الممكنات عندهم أقول الفرق بين البسيط وبين ما يسمى مركبا إلا كل ما توهمه من أن الوجود في الأول للمعنى الجنسي والمعنى الفصلي واحد وفي الثاني متعدد حتى يكون في النوع الواحد الطبيعي كالإنسان مثلا موجودات كثيرة حسب أجناسه وفصوله القريبة والبعيدة وإلا لم يكن زيد مثلا موجودا واحدا بل موجودات كثيرة لها وحدة اعتبارية كوحدة العسكر إذ يمتنع أن يكون الموجودات المتباينة باعتبار أخذ موجودا واحدا لأن موضوع الوحدة العددية يستحيل أن يكون بعينه موضوع الكثرة ولو باعتبارين نعم الواحد العددي يجوز أن يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم والحد بحسب الذات والوجود بل الفرق بين ما يسمى بسيطا وما يسمى مركبا هو الذي لوحنا إليه من أن معنى الذي فيه بإزاء الجنس والمادة قد يوجد على حدة من غير معنى الذي بإزاء الفصل والصورة كالبدن للنبات والنطفة للحيوان فالصورة إذا وجدت بعد استعداد المادة

بطل ذلك الوجود الذي كان للمادة فقط وحصل لها وجود آخر أفضل وأتم من ذلك الوجود حيث يصدق عليه جميع المعاني الصادقة على تلك المادة على أشرف وجه مع معنى آخر هو الفصل القريب ويترتب على هذه الصورة الفائضة جميع ما كانت مترتبة على مادتها ولتلك المادة التي كانت هي قبل فيضان الصورة بتخصيصها هي المعنى الجنسي الذي يتحد بالصورة بل المعنى الجنسي إذا جرده العقل عن المعنى الفصلي كان مادة عقلية تحدث بالمادة الخارجية مهية ونوعا وكذا المعنى الفصلي إذا جرده العقل عن المعنى الجنسي بقي له الصورة العقلية وهي في الوجود غير الصورة الخارجية لا بانفاء العقل وهذه في الخارج وأما قولهم ليس للأعراض مادة وصورة ولا للمجردات مادة وصورة معناها ليس لها مادة جسمانية خارجية لا أنه ليس لها معنى نسبته إليه عند التحليل نسبة مادة الشيء إليه كيف وهم جعلوا نسبة الجنس إلى الوجود نسبة المادة إلى الصورة وقال الشيخ فالواجب بسيط الحقيقة وما سواه زوج تركيبي وليس إطلاق المادة والصورة على المركب والبسيط على مجرد الاشتراك اللفظي دون الاتحاد في المفهوم لأن مادة الشيء هي ما لأجله يجب بها حقيقة ذلك الشيء وصورته هي تمام حقيقتها ثم قال إن ما تخيله من بقاء صور العناصر في المركبات بحالها كما اطلع عليه المعتبرون من الحكماء وما ذكره من أن حلول الصورة الياقوتية مثلا في جميع الأجزاء حلول السريان ودعوى اتفاقهم على ذلك ممنوع بل الذي يستفاد من كلام الشيخ أن الصورة الياقوتية مثلا سارية في جميع أجزائه المركبة التي هي معروضة للكيفية المزاجية دون أجزائه البسيطة العنصرية ولا بأس بأن يكون الشيء ساريا في بعض أجزاء الشيء دون بعض أو من بعض الحيثيات دون بعض كالخط فإنه سار في السطح من حيث الطول فقط والسطح سار في الجسم التعليمي من حيث الطول والعرض دون العمق أقول أولا المنع هو البرهان دون النقل عن أولئك الأعيان ثم إن بقاء صور العناصر على ثبوتها تقدير غير داخلة في قوام الصورة الياقوتية مثلا ولا في قوام مادتها بما هي مادتها إذ المادة إنما تتم الصورة في ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتية في مادة أخرى ولا في مادة لكان ياقوتا على أنا سنبين في مبحث المزاج زيادة تبيين أن شيئا من العناصر غير موجودة بصرافتها في هذه الأنواع الطبيعية والتحديد لكلي أن وجودات العناصر على تقدير تحققها في الياقوت لا مدخلية لها في المهية الياقوتية وكذا وجودات العناصر والأخلاط لا مدخلية لها في الحيوان ما قاله بعينها في كتاب التحصيل وهو أنا نرى أجساما مركبة من العناصر والأخلاط تحس وتتحرك بالإرادة تتغذى وتنمو وتطلب بدل ما يتحلل فيجب أن يكون أولا لهذه الأجسام خصوصية جسمية لأجزائها فإن ما ليس لها خصوصية جسمية لم يصدر عنه فعل خاص والنمو والاغتذاء وطلب ما يتحلل يختص بهذا الجسم فإنه ليس لكل واحد من أخلاطه وأجزائه العنصرية نمو ولا تحلل ولا اغتذاء كما ليس لكل واحد من أجزاء العين إبصار بل الإبصار للعين بما هو عين والنمو للبدن بما هو بدن فتبين أن للحيوانات والنباتات خصوصية لجسمها ليست لكل واحد من أجزائها فوجود الأجزاء فيها إذن بالقوة لأن كل ما يكون وحدته بالفعل فالأجزاء فيه بالقوة انتهى كلامه ثم قال الفاضل الدواني إن ما نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ في حكمة العلائية لا يدل على مطلوبه لجواز أن يكون مراده من اتحاد الهيولى والصورة بالذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا وفصلا لا من حيث كونهما هيولى وصورة بل نقول مراده من اتحادهما بالذات أن الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا وحدة اعتبارية كوحدة العسكر والعشرة ولذلك ما بالفهما ذات واحدة وكذلك ما نقل عن الإشارات وشرحه فإن معناه أن الهيولى إذا اتصلت بحلول الصورة المائية مثلا صار بها ماء بالعرض كأن الجسم إذا حل فيه السواد صار أسود بالعرض فالاتحاد الذي فيهما كالاتحاد بين العرضيات وموضوعاتها هو اتحاد عرضي ولا ينافي ذلك أن يحصل منهما ثالث كما في العرضيات ومعروضاتها انتهى أقول أما الذي ذكرنا ولا أن الاتحاد بين الهيولى والصورة إنما هو من جهة كونهما جنسا وفصلا فهو في الحقيقة اعتراف بالمقصود فإنا لا ندعي أن الهيولى بحسب وجودها تكون متحدة بالصورة بل ندعي أن لها نحوا من الوجود بحسبه يكون عين الصورة وذلك الوجود هو بعينه وجود الصورة في الخارج وللصورة وجود آخر في العقل مجردا عن المادة وأما الذي ذكره ثانيا من أن الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا اعتبارية في غاية الرداءة فإن كون الوحدة حقيقية في شيء عبارة عن كون ذلك الشيء بوجوده الذاتي عين أشياء كثيرة فيكون وحدتهما وحدة بالفعل وكثرتهما بالقوة وهذا هو المطابق بعينه لما من كون الصورة لذاتها مصداقا لحمل معنى المادة عليها وأما الذي ذكره ثالثا فهو أيضا باطل سخيف من وجهين أحدهما أنه ينافي ما اعترف به سابقا من أن الوحدة العارضة لهما حقيقية لأنها متى كانت الوحدة بين شيئين حقيقية كان الاتحاد بينهما بالذات لا بالعرض لأن ما بالعرض هو ما بالمجاز عند المحققين كما اعترف به هذا الحبر المدقق والفرق بين الصورة

والغرض في ذلك مما لا يخفى على اهل التحقيق وكيف يذهب على اهل البصيرة ان يقول ان لا اتحاد بين الجسم المطلق والماء اتحادا بالعرض
والماء ماء بصورته ويقول لا اتحاد بين الجنس والفصل اتحادا بالعرض كيف والجنس والفصل موجودان بوجود واحد كما ان المادة
والصورة اذا اخذتا مطلقتين ولعل منشأ هذا الوهم لبعضهم انهم لما سمعوا قول الحكماء بان الجنس عرض عام لفصله والفصل خاصة
للجنس ولم يفرقوا بين عوارض الماهية وعوارض الوجود فزعموا ان العارضية والمعروضية بينهما في الوجود وذلك بط فان وجود الفصل
بعينه وجود الجنس الذي يحصله وانما الفرق بينهما بحسب الحد والمفهوم بمعنى ان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر فمفهوم الناطق مثلا
خارج عن المفهوم من الحيوان وكذا العكس مع ان وجود الناطق بعينه وجود الحيوان ثم قال واما ما نقل ان الشيخ عرف الصورة بانها
ماهية الشيء حيث وصف صورة الجسم بان الجسم بها هو هو فمراده ان حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة فالباء في قوله هو بها
للسببية واما الباء في تعريف الماهية بما به الشيء هو هو فالمراد بها نفي السببية اذ الانسان مثلا لا يصير بسبب ماهيته
انسانا ثم ما توهم من انه على تقدير اتحادهما في الوجود يصح تعريف صورة الجسم بماهيته غير مسلم كما لا يجوز تعريف الفصل بماهية
الشيء ولو صح ذلك نظرا الى اتحادهما في الوجود لجاز تعريف الهيولى ايضا بها فان الاتحاد مشترك بين الهيولى والصورة عنده
ثم لو كانت الصورة تمام ماهيته وهو بعينها الفصل عنده كانت الهيولى التي هي الجنس عنده خارجا عن الماهية وهذا مما لا يقول
به عاقل ولو كانت الصورة ماهية الشيء لجاز وقوعها في جواب السؤال عنه بما هو وحينئذ يكون ماخوذا مطلقا لصدق عليه
فكان فصلا فيقع الفصل في جواب ما هو وهو فاسد انتهى اقول ان الظاهر ان الباء في الموضعين استعملت بمعنى واحد هو معنى
السببية لكن يراد بها نفي سببية فاذا قيل ماهية الشيء هي التي بها هو اي ليست هويته بسبب شيء آخر وكذا اذا قيل صورة
جسم هي التي بها ذلك الجسم معناه ان الصورة اذا حصلت لا يحتاج ذلك الجسم في حقيقته الى شيء غيرها ثم عدم تسليم تعريف
الشيء بماهيته مما لا وجه له ولا مستند فيه وقوله كما لا يجوز تعريف الفصل بماهية الشيء فيه مغالطة ناشئة من الخلط بين مفهوم
الفصل وطبيعته ومفهوم الماهية ومصداقها او من الخلط بين مطلق التعريف وبين التحديد والا فلا حجر لاحد في تعريف
فصل الشيء بماهيته بان يعرف الناطق مثلا بالانسان فان مفهوم الانسان صادق على الناطق مساو له في الصدق وربما كان
اشهر واعرف من الناطق عند قوم نعم لا يمكن تحديد الفصل بالماهية بل لا حد للفصل بناء على ما ذهبنا اليه من كون الصورة التي هي
الفصل هي بعينها وجود من الوجودات والماهية خارجة عن الوجود حدا ومفهوما متحدة معه وجودا ومن ذهب الى ان صورة الشيء
هي تمام ماهيته وعرفها بما ذكر لم يغفل ذلك لمجرد الاتحاد بينهما في الوجود حتى لزم ان تكون المادة ايضا كذلك وجاز تعريفها بما ذكر
واما قوله لو كانت الصورة تمام ماهية الشيء لجاز وقوعها في جواب ما هو الى آخره فان الانسان مثلا تمام ماهية الحيوان و
واقع في جواب السؤال عنه بل ما ذكره مغالطة نشأت من الاشتباه بين الماهية والوجود الا ترى ان وجود كل شيء تمام ماهيته
وعينها ولا يمكن وقوع وجود الشيء في جواب السؤال عنه بما هو وقد علمت ان صورة الشيء هي وجوده بعينه ووجود كل شيء بعينه
وجود جميع ذاتياته بالذات وعرضياته بالعرض واعلم ان الشيخ نص في بعض رسائله بان كل شيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته
وبالغ في بيان ذلك حتى قال السرير سرير بهيئته لا بخشبه والسيف سيف بحدته لا بحديده والحكماء ذكروا في فائدة اقتناء
الحكمة وغايتها انها تصير نفس الانسان بها عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم الحسي مستدلين بان العالم عالم بصورته لا بمادته
فاذا حصل في النفس صور هذه الموجودات من الافلاك والعناصر وما فيها على وجه عقلي كانت النفس عالما عقليا فعلم من هذا
الكلام ان صورة كل شيء تمام حقيقته ووجودها وجود ماهيته تبصرة واعلم ان التعويل والاعتماد منا في هذا المطلب
الذي من المهمات العظيمة وغيره ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان الا ان اقوالهم اذا وافقت يوضع للشك زيادة اطمينان
على ان طبيعة اللفظ مثار الخلط والاشتباه وهذا المطلب لشدة غموضه لم اعرف احدا من المشهورين بالحكمة بعد الاوائل كالشيخ
واترابه كان مذعنا لهذا الاصل على وجه الاحكام والاتمام لابتنائه على عدة قواعد مخالفة للمشهور منها كون الوجود في كل شيء
موجودا ومنها كون الوجود الواحد يقبل الاشتداد والضعف ومنها ان الجوهر يقبل الحركة والاشتداد في ذاته ومنها ان المادة
التي هي بعينها جهة ضعف في الوجود وصورته هي شدة وجوده ومنها تجويز ان بعض الصور الجسمانية كالنفس مع كونها طبيعة
جسمانية فيها قوة ان تصير مادة للصور المجردة ومتحدة بها بحيث يكون هي هي وقد كانت قبل ذلك هي عين المادة الجسمانية

ومنها

ومنها تجويز ان يكون امر بسيط عين مهيات كثيرة قد وجدت بوجود ذلك البسيط على وجه اعلى واشرف من وجوداتها الخاصة
التفصيلية الى غير ذلك من المباحث الغامضة فالذي نقلنا من كلمات الشيخ وغيره كبهمنيار والشارحين للاشارات مما الجئ
به الحق على السنتهم والغرض من نقله كسر سورة انكار المنكرين وصولة استبعادهم ذلك والا فالذي شاع وذاع في الكتب كالشفاء وغيره
هو ان المركب الطبيعي يوجد فيه جزآن موجودان بالفعل بوصف الكثرة قال في الهيات الشفاء وكل بسيط فان ماهيته ذاته لانه
ليس هناك شيء قابل لماهيته لم يكن ذلك الشيء ماهيته المقبول لانه حصل لان ذلك المقبول كان يكون صورته ليس هو الذي
يقابل حده ولا المركبات بالصورة وحدها هي ما هي فان الحد في المركبات ليس هو من الصورة وحدها بل الحد الذي يدل على جميع ما
يتقوم به ذاته فيكون هو ايضا يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين الماهية في المركبات والصورة والصورة دائما جزء من الماهية في المركبات
وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيها واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا ماهيتها اما الصورة فظاهر انها جزؤها
والماهية هي ما بها هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو
مجموع الصورة والمادة فان هذا ما هو المركب والماهية هذا التركيب فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب والماهية هي نفس هذا
التركيب الجامع للمادة والصورة وقال في موضع آخر منها الاشياء التي يكون فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة
فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراده ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امرا خارجا عنه ليس احدهما الآخر
ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الآخر في القوام الا انها تتحد اتحادا
ما يحصل منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها يقوم
بالفعل فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام
لا يكون المتحدات منها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاؤها ولا يحمل البتة شيء منها على الآخر حمل التواطؤ ومنها اتحاد شيء لشيء في قوة
هذا الشيء منها ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة الى
ما ذكره في كيفية اتحاد الجنس بفصله اقول كلما وجد من عبارات القوم حكموا فيه بالمغايرة بين المادة والصورة او بمغايرة الماهية
للصورة في المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا ينافي الاتحاد اما في الاول فبان نوع الحكم بالمغايرة بينهما بحسب اعتبار كون المادة
مادة والصورة صورة لا بحسب اعتبار كونهما جنسا وفصلا واما في الثاني فبان المراد من الصورة حيث حكم بانها غير الماهية هي الصورة
بحسب وجودها الكوني الخارجي وقد علمت ان كل صورة طبيعية في الخارج هي مركبة من القوة والفعل والكون والفساد وحيث حكم
بانها عين الماهية اريد بها الصورة بحسب وجودها الاستقلالي العقلي **فصل** في تتمة القول في الاتحاد بين المادة والصورة جرحا
وتعديلا قال العلامة الدواني وانت تعلم ان البرهان قد دل على ان مدرك الكليات لا يكون الا مجردا فاذا كانت النفس متحدة
مع البدن في الوجود وانما تصير مجردا بالموت كما تخيله لم يستطع في الصورة الكلية فيلزم ان لا يكون مدركا للكليات الا بعد الموت
وايضا كيف يتصور استحالة المادي الى المجرد واذا كانت النفس من مراتب استحالات البدن لا يكون الا آثار المترتبة على التجرد
حاصلا الا بالفعل ما لم يحصل الاستحالة كما ان آثار النطفة لا توجد في الغذاء وآثار العلقة لا توجد في النطفة وآثار البدن
لا توجد في العلقة انتهى اقول ما دل برهان على ان افراد البشر في آن تكونهم مدركين للكليات بما هي كليات بحسب وجودها
العقلي المشترك بين الكثرة من غير شائبة مقدار ووضع وتجزي بل كما ان الماهية الموجودة في الخارج كلية بالقوة جزئية بالفعل
من شأنها ان تجرد عن المواد وتنزع عنها الغواشي بعمل وتجريد وتنزع كذلك القوة الانسانية المدركة لها عاقلة بالقوة اذ من
شأنها ان تنزع عن نفسها المادة وغواشيها فتصير عند ذلك عاقلة اي مدركة للكليات بالفعل وقد اقمنا البرهان على ان
العاقل يتحد بالمعقول فالمدرك ما لم يصر وجودها وجودا كليا بالفعل يمتنع ان يدرك كليا بالفعل وبالجملة مرتبة المدرك
المدرك في كل ادراك مرتبة واحدة فما اسخف قول من زعم ان الهوية الجسمانية العريبة النشأة من نشأة الجماد والنبات كالجنين
تكون صورته التي بها هو ما هو عاقلة لذاته ولذات الكليات المجردة بالفعل وقوله فيلزم ان لا تكون مدركة للكليات الا بعد
الموت اقول الموت ان كان عبارة عن انصراف النفس عن عالم الطبيعة فلا بد منه في كل تعقل وادراك للمعقول لكن التعقل التام
للمعقولات يلزمه الانصراف التام والتعقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص وربما يكون النفس مجردة بجهة مادية بجهة اخرى وحده

النفس ليست كوحدة النقطة واشباهها حتى لا تتحد باشياء كثيرة بل لها وحدة جامعة لمقامات شتى وان كان الموت عبارة عن فساد
البدن عن قابلية تعلق النفس فالمجرد لك شرطا في صيرورة النفس عقلا بالفعل ولا كونها عقلا بالفعل مما ينافي ان يدبر الجسم
الطبيعي بعض قواها التي هي بمنزلة شعاع من نور العقل شبه ما كانت النفس ولا قبل الاستكمال بسما البدن الذي ضعفت قوته
ووهنت مادته او بكيفيه لمعة من نور العقل الفعال الا ترى ان النفس في حالة النوم مجردة عن البدن ولكن تدبر البدن ببعض قواها
واما انكارها لاستحالة المادي الى المجرد فبناه على نفي الاشتداد في الجوهر وقد اثبتناه فيما سبق بيانه واما قوله لو توقف ادراك
الكليات على استحالة النفس الى درجة العقل لم يترتب على النفس قبل ذلك فالجواب ما اشرنا اليه من ان المترتب عليها اولا قوة
ذلك الادراك واستعداده وهذه القوة اعني قوة وجود العقل بمنزلة فصل النفس كما ان قوة وجود الجسم بمنزلة فصل الهيولى
اذ النفس اولا عقل هيولاني ثم تصير عقلا بالفعل بعد استحالات كثيرة لها في الجوهر النفساني ثم قال الامام ان التركيب الحقيقي بين
المجرد والمادي غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصرف كما بين النفس والبدن وكون كل منهما تحت جنس اخر
لا يقدح فيه وليت شعري اذا لم يكن الاختلاف في الحقيقة مانعا من الاتصال الحقيقي في اجزاء الياقوت بل من الاتحاد في الوجود
كما في المادة والصورة فلماذا يمنع من التركيب الحقيقي والاستاد اي السيد الشريف جوز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض كالسرير
فلماذا لا يجوز بين جوهر وجوهر وعدم التركيب بين العقل الفعال وبين الاجسام لانه ليس متعلقا بها تعلق التدبير والتصرف ولو
كان لكان نفسا لا عقلا على انه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلقائل ان يجوز بين العقل والجسم فما هو جوابكم فهو جوابنا انتهى اقول
فاذا عرفت هذا التحرير بانه لا بد في المركب الطبيعي ان يكون لها وحدة حقيقية ومجرد تحقق الاضافة بينهما لا يجعلهما ذاتا احدية والا
لكان كل اثنين في هذا العالم واحدا اذ ما من جسمين او عرضين في هذا العالم الا وبينهما اضافة وضعية لا اقل ونسبة التدبير والتصرف
نسبة ضعيفة لا يحصل بمجردها وحدة حقيقية بين المتضايفين ونسبة الايجاد والتاثير اكد واقوى من نسبة التصرف والتحريك
ومع ذلك لم يحصل بين العقل الفعال والجسم وحدة حقيقية فقد علم ان ملاك الامر في حصول الوحدة الحقيقية لنوع من الانواع
هو ان يكون النسبة بين جزئيه المادي والصوري نسبة الاتحاد دون غيرها من النسب عدم كون العقل الفعال نفسا للاجسام ليس لان نسبته اليها
اضعف من نسبة التحريك والتدبير بل لان وجوده ارفع واقدس من ان يتصل به الاجسام بما هي اجسام بخلاف النفس فانها بما هي نفس
متصلة بالبدن والعجب ان نسبة الحلول كما بين النوع والعارض له لا يوجب عنده حصول الوحدة الحقيقية بينهما ونسبة التحريك و
التدبير يوجب ذلك مع ان تلك النسبة اقوى واشد فان قلت اذا لم يكن نسبة التدبير والتصرف كافية في الاتحاد فكيف يحكم بان النفس
متحدة بالبدن وليس نسبتها الا نسبة التدبير والتصرف قلنا لا نسلم ان لا نسبة بينهما الا هذه النسبة بل هي من وجه متحدة بالبدن
ومن وجه متصرفة فيه تصرفا طبيعيا ومن وجه مدبرة فيه تدبيرا اختياريا كما ان الطبيعة تقوم المادة بوجه وتتحد بوجه وتفعل بها
لا في غيرها بوجه وقوله كون كل منهما تحت جنس اخر لا يقدح فيه مدفوع لان الامور المخالفة بالجنس يستحيل ان يحصل منها
امر واحد حقيقي لان لكل جنس نحوا اخر من الوجود وكذا الامور المخالفة بالنوع اذا كانت متحصلة بالفعل واما الاختلاف المعنوي
بين اجزاء مهية واحدة كالاجناس والفصول البعيدة والقريبة فليس ذلك اختلافا جنسيا ولا نوعيا فان الفرق بين كل جنس و
فصله المقسم له من حيث هما جنس وفصل ليس الا بالابهام والتعين لا بان يكون الجنس شيئا والفصل شيئا اخر وكذلك نسبة
الجنس الى نوعه ونسبة جنس الجنس الى فصله ونسبة فصل نوع النوع الى جنسه واما الجنس والفصل من حيث اعتبار كونهما مادة و
صورة فهما بهذا الاعتبار وان كانا متخالفين نوعا اذ قد اعتبر في كل منهما قيد يابى ان يكون عين صاحبه لكن ليس مناط
الاتحاد بينهما هو هذه الجهة بل الجهة الاولى ثم ما نقل عن استاده الشريف من تجويز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض من قبيل الفساد
والتمثيل بالسرير ان وقع من جهة الخشب والهيئة المخصوصة فهو غلط كما سبق وان كان من جهة المقدار التعليمي والشكل المعين فليس
بين الجزئين تخالف في الجنس لان نسبة احدهما الى الاخر بعينها النسبة التي تكون بين الجنس والفصل وقوله على انه لو جاز اتحاد النفس
بالبدن فلم لا يجوز اتحاد العقل بالجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين ثم قال العلامة الدواني ثم من البين انه على تقدير اتحاد النفس
بالبدن يكون الصور العلمية ذا وضع ومقدار معين فلا يكون كلية ولا يجدي اختلاف الحيثية اقول اختلاف الحيثية واضح
التاثير كاف في هذا الباب لكن يكفي فيه اختلاف اطوار النفس بواسطة تحولاتها الذاتية واختلاف نشاتها كنشاة التعلق ونشاة

المجرد

المجرد وكذا اختلاف القوى التي تدرجت في النفس واحدة وقيل العمر حبيبك ليست القوة الحسية والقوة النظرية كلتاهما من قوى نفس واحدة
واين مقام احديهما من مقام الاخرى فللنفس الانسانية اطوار متفاوتة مع كونها ذاتا واحدة لها وجود واحد والنفس بحسب بعضها متصلة
بالبدن وبحسب بعضها متصلة بالعقل ثم قال ان ما ذكره يقتضي ان لا يكون الهيولى امرا حاصلا بالفعل بل يقتضي ان لا يكون شيء من الانواع
حاصلا بالفعل ضرورة ان كل نوع متحد مع العوارض الصادقة عليه ثم اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة في الوجود الخارجي فلا يكون
جزءا خارجيا فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره القوم من ان الجنس محمول دون المادة اقول التركيب الاتحادي بين الشيئين
لا يقتضي ان لا يكون احدهما موجودا بل يقتضي ان يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لا بوجودين متعددين حين التركيب وان جاز ان
يكون لاحدهما او لكل منهما وجود اخر ممتاز عن صاحبه ولا يلزم من كون المادة متحدة بالصورة محمولة عليها ان يكون اتحادها معها
من حيث كونها مادة خارجية او عقلية بل هي بحسب كونها مادة عقلية جزء عقلي للمهية والجزء غير محمول بل انما اتحادها وصحة
حملها من حيثية اخرى وهي ان توخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الاخر عنه واما النوع العارض المحمول عليه فليس بينهما اتحاد بالذات
عندنا بل بالعرض واما كون هذه الاجزاء خارجية فلما اشرنا سابقا من ان لها نحوا اخر من الوجود في الخارج وكذا الفرق بين المادة و
الجنس بان المادة بما هي مادة اي بوصف القابلية والاستعداد توجد بوجود مباين لوجود الصورة بخلاف المادة بما هي جنس
اي ماخوذ مطلقا فانها محمولة على الصورة كما مر وتحقيق هذا المقام كما وقع التنبيه عليه مرارا ان لكل من المادة والصورة تجددا
وتلاحقا بالاخرى على وجه دون وجه ولنمثل في ذلك بالهيولى الاولى والجسمية فنقول الهيولى مع كونها من وجه قوة قابلة
وشيئا مستعدا لفيضان الصورة لكن من وجه اخر يكون تابعة للصورة مقتضية لها ومقتضى الشيء كيف يكون مفتقرا الى ذلك الشيء
فعلم ان الهيولى السابقة غير الهيولى اللاحقة ثم لما كانت السابقة وان كانت قوة قابلة للصورة لكنها لا تتقوم ايضا الا بها
بل بالصورة فعلم ان الصورة السابقة المقومة للهيولى غير اللاحقة المفتقرة في الحدوث اليها وهكذا في غيرهما من المواد والصور وبهذا
يندفع كثير من الاشكالات منها الاشكال المذكور في بيان الفرق بين جامع اجزاء المني وحافظ تركيبه ومنها الاشكال الذي سبق
من ان بدن الحيوان وهو مادته لما كان متقوما بنفسه التي هي صورته كيف تكون باقية بعد زوال نفسه والحل كما علمت من ان هذا
غير ذاك بالعدد ومنها الاشكال في عدم بقاء صور العناصر في مادة المواليد حيث يظهر تلك الصور بالعمل بالقرع والانبيق والجواب
ان المادة الكائنة فيها هذه الصور بهذا العمل غير المصورة بالصورة الجامعة الى غير ذلك من الاشكالات وسنرجع في بعض الفصول
الاتية الى تحقيق عدم بقاء العناصر في بحث المزاج واعلم ان هذين الحبرين قد افرغا جهدهما وبلغا غاية سعيهما في تبيين هذا
المقام وبسطا الكلام فيه حتى نعى كل منهما الى صاحبه اي شيء كان في كنانة علمه ومع ذلك لم يصل واحد منهما الى ذروة التحقيق ومن
التحقيق حيث ارتكب احدهما نفي وجود الاجزاء المحسوسة والاعضاء كالعظم واللحم وغيرهما في الحيوان ونفى وجود النفس والبدن الا
بل نفى وجود المادة والصورة في كل نوع حتما واما الاخر فحيث اهمل بل ابطل الوحدة الحقيقية في هذه الانواع الطبيعية ولم يحصل
الفرق بين صيرورة الهيولى ماء وبين صيرورة الجسم ابيض فجعل الاتحاد بين المادة والصورة بالعرض كما بين الموضوع والعرض كل ذلك
لعدم تحصيلهما حقيقة الوجود والوجود بما هو موجود حيث زعم احدهما ان موجودية الشيء بنفس هذا المعنى المصدري الذي يتكثر
بتكثر المهيات والمعاني الكلية فعلى هذا لا معنى للاتحاد بين الشيئين واما الاخر فحيث زعم ان موجودية كل شيء هو عبارة عن اتحاده
بمفهوم الموجود المشتق اي هذا المفهوم الكلي الذهني ولم يحصل احدهما ان الوجود هوية عينية تشتد وتضعف وتكمل وتنقص وتصير
المادة بصورة عبارة عن اشتدادها واستكمالها واذا اشتد الوجود او كمل يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك فالاتحاد
بين الشيئين لا بد فيه من جهة وحدة وجهة تعدد فالوحدة من جهة الوجود والتعدد من جهة المعنى والمهية ولا حجر ولا ركاكة فيه كما
زعمه العلامة الدواني حيث قال الا دب ان التركيب يقتضي الاجزاء وتغايرها والاتحاد ينافي ذلك وهذا كما اصطلح بعض الصوفية
على التعين الاطلاقي والهوية اللاهوتية وحكم بانه تركيب حيث لا انه يوهم امرا غير صحيح اقول كل ما كان في هذه المناقشة في
التسمية والمضايقة في الاصطلاح بعد تصحيح المعنى **فصل** في تتمة القول في احوال العلل من حيث كونها مبادي للتغير
والطبيعيات قد مر فيما سبق احوال العلل الاربع واحكامها على وجه لا يختص بالمعلول المتغير وههنا نتكلم فيها على وجه يختص بالمتغير
وبعض سهولة السلوك من جهتها الى معرفة المعلولات الطبيعية فنقول ان لكل جسم سببا عنصريا وسببا فاعليا وسببا

صورتا وسببا غائيا اما اثبات ان لكل واقع فى الغير هذه الاربعة فامر لا يتجشمه نظر الطبيعيين وهو امر موكول تحقيقه الى العالم الالهى
واما تحقيق هيئتها تصورا والاطلاع على احوالها وضعا وتسليما فامر لا محيص عنه لمباحث الامور الطبيعية المتغيرة فليعلم اولا ان الفاعل
فى الامور الطبيعية هو مبدء الحركة فى آخر من حيث هو آخر والمراد بالحركة هيهنا كل خروج من القوة الى الفعل فى اى مادة كان والنفس
اذا عالجت نفسها فالمعالج يحرك العليل بما هو طبيب لا بما هو عليل والمستعلج يقبل العلاج بما هو عليل لا بما هو طبيب وهذا
ايضا انما يتم على مذهبنا فى النفس وكونها ذا مقامات مختلفة لان موضوع القبول والفعل مما لا يكفى فيه التغاير بالاعتبار الذى
هو التغاير كتغاير العاقل والمعقول مثلا اعلم ان الفاعل بهذا المعنى اما مهيئ للحركة او متمم لها فالمهيئ هو الذى يصلح المادة
بالاحالات والانضاجات المعدة لقبول الصورة والمتمم هو الذى يفيد الصورة وهى تمام الحركة والحق ان الاول مباشر للمادة مثلا
والثانى مفارق ولا شبهة فى ان مفيد الصور المقومة للانواع الطبيعية سيما التى للانواع الشريفة كالفلك والانسان مثلا
يجب ان يكون مبدء خارجا عن عالم الطبيعة وليس على الطبيعى ان يعلم ذلك انه ما هو وانه واحد او كثير بعد ان يضع انهما امرا
يعطى الصور وكل من المهيئ والمعطى مبدء للحركة ومخرج للمادة من القوة الى الفعل وكل منهما عند التحقيق صورة ايضا لكن غير الصورة
التى يترتب وجودها على وجود الحركة والقوة اما المهيئ فصورة جزئية اخرى وجودا من التى اليها الحركة واما المعطى فصورة كلية
من الصورة المعطاة وكلاهما بعد المشير اى المشوق فانه من جملة مبادى الحركة هو الذى يوقع المشير او المشوق فهو المبدء البعيد للحركة
بتوسط امر آخر وذلك لانه سبب للصورة النفسانية التى هى مبدء حركة ارادية فهو مبدء المبدء بل نقول ذلك المشير المؤثر ربما
يكون مبدء لصور نفسانية متخيلة مقصودة كارادات متتالية يكون تلك الصور النفسانية المتجددة مبدء قريبا لحركات بدنية
حيوانية فى لها الحركة الارادية والحركة الارادية يشبه ان يكون هى التى فى النفوس لا التى فى الابدان ولو سميت هذه تحريرية والتى
النفوس ارادية لم يكن بعيدا وبالجملة المشير هو مبدء المبدء وهذا هو معنى الفاعل فى الطبيعيات وهو اخص من فاعل الوجود مطلقا او
كان متغيرا اولا واما المبدء القابلى اعنى المادة فنقول المبادى المادية كلها مشتركة فى معنى وهو كونها حاملة لامور غريبة عن
ذاتها وبهذا تخرج نسبة الملزوم الى لوازمها ولها نسبة الى المركب ونسبة الى الهيئة الصورية فالاولى كنسبة الجسم الى الابيض اعنى
المركب من الجسم والبياض والثانية كنسبة الجسم الى بياضها ونسبتها الى المركب نسبة الجزئية ووجود الجزء فى ذاته اقدم من وجود الكل
وهو مقوم للكل واما نسبتها الى الهيئات فيذكر الشيخ انها لا تنفك الا على اقسام ثلثة لما ان لا يكون احدهما ولا الآخر متقدما
سببا ولا متأخرا اى مسببا واما ان يكون مفتقرة فى التقوم بالفعل الى الآخر وهو يكون متقدما عليها فى الوجود الذاتى كان وجود
ليس متعلقا بالمادة بل بمبادى اخرى ولكنه يلزم اذا وجدان يقوم مادته ويحصلها بالفعل كما ان كثيرا من الاشياء تكون متقومة
بشئ ومقومة لشئ آخر لكنه ربما كان ما يقومه مفارقا لذاته وربما كان تقويمه مخالطا من ذاته اقول ان الشيخ كاد ان يتكلم
فى هذا المقام بصريح الحق لو قال ان هذا المبدء المقوم للمادة يكون تقومه باسبابه بحسب المفارقة وتقويمه للمادة بحسب المخالطة
فلمثل هذا الامر وجهان وجود بان احدهما مفارق والآخر مخالط وهذا الامر هو الصورة الجوهرية وقال ايضا وله قسط فى تقويم
المادة بمقارنة ذاته وهو كل المقوم القريب وبيان ذلك فى الصناعة الاولى اقول ذلك البيان قد مضى فى هذا الكتاب فى
مباحث التلازم بين الهيولى والصورة ولا يتم ذلك الا بان يدعى ان للصورة الجوهرية وجودا ماديا ووجودا عقليا بالحكم بما تقوم
المادة تقويما بعيدا بالمشاركة وبالآخر تقومها تقويما قريبا بالاستقلال اما القسم الثالث فهو ان يكون المادة اقدم وجود
من ذلك الامر لانها متقومة فى ذاتها حاصلة بالفعل ثم تقوم به ذلك الامر وهو المسمى بالعرض والهيئة بالمعنى المقابل للصورة
فالقسم الاول وجب اضافة المعية والقسمان الآخران اضافة تقدم وتأخر قال الشيخ والقسم الاول ليس بظاهر الوجود وكاد ان كان
له مثال فهو النفس والمادة الاولى اذا اجتمعا فى تقويم الانسان اقول الحق فى هذا المقام تثنية القسمة والاكتفاء بالقسمين
الاخيرين فان الكلام فى المبادى الذاتية للامور الطبيعية ولا يمكن التركيب بين امور لا تعلق لاحدهما بالآخر واما الذى مثل به
من النسبة بين الهيولى الاولى والنفس فان كانت الهيولى مادة للنفس وان كانت بتوسط والنفس صورة مدبرة لها او صورة لصورتها فهى
متقومة بالنفس وللنفس مرتبة التقويم والتحصيل لها فيكون متقدما عليها فى الوجود ووحدة الهيولى وحدة ضعيفة لا تابى
عن تكثر بها من اشياء وتقدمها على الاشياء وان لم توجد الهيولى بالقياس اليها ولا النفس بما هى نفس متعلقة بها او بالمركب

منها ومن هيئة اخرى فلا المادة مادة ولا النفس نفس كل منهما عن مضافة الى الاخرى اضافة تعلقية ثم قال والمادة مع المتكون عنها
التى هى جزء من وجود انواع اخرى لغير المناسبة ويصلح ان يتنقل هذه المناسبة الى الصور مع المتكون فان المادة قد تكون وحدها
فى ان يكون هى الجزء المادى لما هو ذو مادة فى صنف من الاشياء وقد لا يكفى ما لم ينضم اليها مادة اخرى وذلك فى صنف آخر منها
كالعقاقير للمعجون والكيموسات للبدن وذلك اما بحسب الاجتماع فقط كاشخاص الناس للعسكرية والمنازل للمدينة واما بحسب الاجتماع
والتركيب معا فقط كاللبن والخشب للبيت واما بحسب الاجتماع والتركيب والاستحالة كالاسطقسات للكائنات فانها لا تكفى نفس
اجتماعها ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاقى وقبولها الشكل لان يكون منها الكائنات بل بان ينفعل بعضها من بعض ويستقر للجملة
كيفية متشابهة يسمى مزاجا فى يستعد للصورة النوعية انتهى اقول المادة لصورة واحدة ان صورة كانت لا تكون الا واحدة
وفى جميع هذه الامثلة التى ذكرها الشيخ لا يكون لصورة واحدة الا مادة واحدة اما المجتمعات التى لا استحالة فيها الاجزائها فالمادة
فيها بالجملة هو مقدار المجموع مع قابلية ضرب من الوحدة الاتصالية كاللبنات والاخشاب لصورة البيت وشكله واما المجتمعات
التى وقعت فيها استحالة لاجزائها فهى بعد الاستحالة تصير مستعدة للصورة وهى بما هى مادة لشئ واحد واحدة واما اعتبار
اجتماعها قبل الاستحالة بل قبل التماس فهى بتلك الاعتبار ايضا مما يتصور له صورة واحدة اما الصورة فهيئة اجتماعها فى الوجود
ولو مع التباعد واما مادتها فنفس ذواتها بلا اعتبار تلك الهيئة وفى بعض الانواع لفرط نقص صورتها لا فضيلة للصورة على
المادة مثل العدد فان كل مرتبة من العدد صورتها الوحدانية وهى كمية الوحدات عين مادتها المتكثرة وهى الوحدات قال
الشيخ فاذا قيست المادة الاولى الى ما يحدث عنها فقد يكون المادة مادة لقبول الكون وقد يكون لقبول الاستحالة وقد يكون لقبول
الاجتماع والتركيب وقد يكون لقبول التركيب والاستحالة واما الصورة فقد يقال للهيئة التى اذا حصلت فى المادة قومتها نوعا
ويقال صورة لنفس النوع ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة ويقال صورة للاجتماع كصورة العسكر وصورة المقدمات المنتجة ويقال
صورة للنظام المستحفظ كالشريعة ويقال صورة لكل هيئة كيف كانت ويقال صورة لحقيقة كل شئ جوهرا كان او عرضا وتفارق النوع
فان هذا قد يقال للجنس الاعلى وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة والصورة المأخوذة احد المبادى بالقياس الى المركب
ومن المادة انها جزء له توجبه بالفعل فى مثله والمادة جزء لا يوجبه بالفعل واما تقويم الصورة للمادة فعلى نوع آخر والعلة
الصورية قد يكون بالقياس الى الصنف وهى الصورة التى تقوم المادة التى قد قامت دونها نوعا وهى طارئة عليها كصورة الشكل
للسرير والبياض بالقياس الى الجسم ابيض اقول جميع ما جعل المادة مهيئة اليه بحسب القبول كالاجتماع والتركيب وغيرهما
فهى فى الحقيقة صور محصلة للمادة ضربا من التحصيل ومقومة لهيئة نوعية مركبة من تلك المادة ووصف الاجتماع مثلا او
التركيب ووصف الاستحالة فالنوع الحاصل منهما هو هيئة المجتمع مثلا او هيئة المتخيل وان لم يكن النوع نوعا جوهريا ولا الصورة
صورة جوهرية وكذا جميع ما عدده انه مما اطلق عليه لفظ الصورة فهى مشتركة فى معنى الصورة التى عدت من المبادى للوجود او
للقوام سواء كانت جواهر او اعراضا وسواء كانت بالقياس الى النوع او الصنف فكل منها يحصل مادة ما من المواد نحوا من التحصيل
ويقوم للمركب المأخوذ منهما ضربا من التقويم لكن الاشياء مختلفة فى انحاء الوجود والتحصل قوة وضعفا والوحدة كما علمت عين
الوجود فما قوى وجوده كانت وحدته قوية بعيدة عن الكثرة بل عن قوة الكثرة ايضا وما ضعف وجوده ضعف وحدته حتى تصير
وحدته جامعة للكثرة او لقوة الكثرة بوجه آخر وربما كانت جهة الوحدة فى شئ هى بعينها جهة الكثرة فيه كالعدد نفسه مثلا
وكالهيولى وكالحركة والزمان فالصورة فى امثال هذه الانواع تكون مغمورة فى المادة حتى كانها عين المادة وجودا واعتبارا
لفرط خسة الوجود وفى مقابلها انواع قوية الوحدة والوجود حتى لا يتصور فيها تركيب من قوة وفعلية او نقص وتمام فهى صور لا مادة
لها وكان المادة انمحت واستهلكت هناك لفرط الفعلية والتمام فالمادة هناك كانها عين الصورة واما الغاية فهى المعنى الذى
لاجله تحصل الصورة فى المادة وهو الخير الحقيقى مطلقا او بالاضافة والخير المظنون فان كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض
بل بالذات فانه يروم به ما هو خير بالقياس اليه وربما كان بالحقيقة سواء كان على الاطلاق او من بعض الوجوه وربما كان بالظن لا
بالحقيقة والواقع **فصل** فى تعيين المناسبات بين هذه المبادى لما علمت ان لهيئة واحدة قد تكون انحاء من الوجود وانحاء
من النسب والاضافات فاعلم ان الغاية بحسب نحو من الوجود متقدمة على الفعل بل على الفاعل بما هو فاعل وبحسب نحو آخر من الوجود

متأخر عن الفعل مترتب عليه فالغاية غاية بوجه وفاعل بوجه والصورة ايضا فاعل بوجه لتحصيل المادة وعلة صورية بوجه لتحصيل النوع وقد يكون غاية بوجه لانتهاء الحركة عن مادة اليها وربما كانت مادة لصورة اخرى من جهة قوتها وامكانها فقد يجتمع في شيء واحد اقسام العلل باسرها من جهات بحسب تركيب في الموضوع الا من جهة اجتماع المادة والصورة فان جهة القوة غير جهة الفعلية البتة وان كانتا بالقياس الى امرين متعددين قال الشيخ الفاعل من جهة سبب الغاية وكيف لا وهو الذي يجعل الغاية موجودة والغاية من جهة سبب الفاعل وكيف لا وانما يفعل الفاعل لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ولهذا اذا سئل لم ترتاض فتقول لاصح فيكون هذا جوابا كما اذا قيل لم تصح فتقول لاني ارتضت ويكون جوابا فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة ثم اذا سئل لم تطلب الصحة فقيل لارتاض لم يكن جوابا صحيحا ثم اذا قيل لم تطلب الرياضة فقيل لكي اصح كان الجواب صحيحا والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ولا لماهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهيتها في الاعيان وفرق بين الماهية والوجود انتهى كلامه اقول الفرق بين الماهية والوجود ليس مما يصحح كون الماهية سببا للشيء من غير مدخلية ضرب من الوجود معها كيف والشيء ما لم يوجد لم يكن سببا لوجود شيء بل المؤثر في الاشياء ليس الا الوجود فماهية الغاية لا يحصل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما ان الاكل مثلا الغاية هي الشبع مثلا فلا بد ان يكون للشبع وجود لفاعل الاكل قبل الاكل حتى ياكل لاجله فاحد وجودي الشبع يحرك لتحريك المادة لحصول وجود الاخر بكونه الاكل واثر من تلك الوجود فالغاية بحسب احد الوجودين جزء صوري للفاعل بما هو فاعل فهي سبب لكون الفاعل فاعلا وليس الفاعل علة للغاية في كونها غاية بل لتحصيل وجودها النفسي سواء كان وجودها في نفسها هو بعينه وجودها المحصل للفاعل كما في الغايات التي تحت الكون كفعل الحركات والاستحالات او يكون وجودها في نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما في الغاية التي هي فوق الكون كالعقل الفعال في كونه غاية لاستكمالات النفس فان وجوده في نفسه غير وجوده للنفس المترتب على استكمالها واعلم ان لكل من هذه العلل الاربع مبدئيتين بالقياس الى شيئين او بالقياس الى شيء واحد بوجهين اما المادة والصورة فلكل واحد منهما علية لشيئين لانهما علة لصاحبها بوجه وعلة للمركب منهما بوجه فكان كل منهما علة قريبة لشيء وعلة لشيء بعيدة فيما كانتا علتان غير قريبتين للمركب بنحو من العلية وقريبتان بنحو اخر من العلية وهي التقويم وكذا الفاعل فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون سببا لايجاد المادة القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه او يكون معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه والفاعل ايضا سبب بعيد للغاية بوجه لانه سبب للصورة المستلزمة للغاية والغاية سبب فاعلي للفاعل في انه فاعل فيكون سببا فاعليا بعيدا للصورة ومتوسطها للمركب لكن الغاية سبب غائي قريب لوجود الصورة في المادة بتوسط تحريكها الفاعل للمركب فالمبادي القريبة من الشيء المركب من جهة مطلق السببية هي الهيولى والصورة بما هما جزءاه وان اختلف تقويم كل منهما المركب ببعض الاعتبارات فهما العلة المادية لا المادة والعلة الصورية لا الصورة لكنه يعلم من ذلك ان المادة والصورة علة بالواسطة ايضا اما المادة فكما في المركبات الصناعية التي كانت الصورة فيها هيئة عرضية محتاجة الى المحل فيكون علة لذات ذلك العرض المقوم لذلك الصنف من حيث هو صنف فيكون علة ما للعلة ومع ذلك فانها من حيث كونها جزء من المركب علة بلا واسطة واما الصورة فكما في المركبات الطبيعية التي كانت القوة فيها مقومة للمادة والمادة علة قريبة للمركب فالصورة علة بالواسطة لكنها علة صورية بلا واسطة فكل من المادة والصورة علة للمركب بوجه وعلة له بوجه فكل منهما علة للاخرى بوجه واحد قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين وعلة المركب بوجهين مختلفين في القرب والبعد وفي نحو التقويم فالمادة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها مادية له بل من حيث كونها مادة لصورته والصورة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها علة صورية له بل من حيث كونها صورة لمادته وليعلم ان هذه الاحكام كلها انما تجري في المركب من جهة اعتبار تركيبه ومن جهة اعتبار المغايرة بين المادة والصورة لكن بحسب اعتبار وحقيقتهما نحو من الوجود فلا يكون من الخارجين **فصل** في كيفية دخول العلل في المباحث والافكار وطلب اللمية والجواب عنها اعلم ان بعض الاشياء مما لا لمية له بل هو علة العلل كواجب الوجود وبعضها مما له بعض العلل دون بعض كالفاعل والغاية دون المادة والصورة كضرب من المفارقات والاشياء الصورية لانها عين الصورة التامة فلا صورة لها ولا مادة وبعضها مما له جميع هذه العلل كالمركبات والانواع الطبيعية وجميع المتحركات والمتخيلات التي يبحث عنها في العلوم الطبيعية فالعالم الطبيعي يجب عليه ان يكون معتنيا بالاحاطة بجميع هذه العلل ليدخلها في براهينه وخصوصا بالصورة والمادة حتى يتم احاطته بالمعلول واما التعليمي فليس عليه ان يعلم المادة اذا

مادة

للمادة والحركة في مطالبه فليس عليه ان يعلم مبدأ حركة ولا غاية حركة ولا المادة ايضا البتة بل الذي يجب عليه ان يتأمل فيها من العلل العلل الصورية فقط ولا يخفى عليك ان سؤال السائل قد يتضمن شيئا من العلل فيجب الجواب بغيره لا به والا لكان التي سببا لنفسه فان تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمرا فيجوز ان يجاب بالغاية في لكي ينتقم منه ويجوز ان يجاب بالمشير او بالداعي وهو الفاعل البعيد فيقال لاشارة فلان او لانه غضب حقه وهذا هو الفاعل لصورة الاختيار الذي ينبعث منه الفعل واما انه هل يجاب بالصورة او المادة فالظاهر انه غير صحيح اما الصورة فلما اشرنا اليه فان صورة الفعل مبهما هو الفاعل نفسه ليس لسؤال الاعن علة وجودها عن الفاعل والتي لا يكون علة لنفسه اللهم الا ان يكون تلك الصورة غاية الغايات كالخير مثلا فيكون الصورة حينئذ الغاية الا السبب الاخر هي محركة للفاعل ومع ذلك فلا يكون علة قريبة لوجودها في تلك المادة عن الفاعل بل علة لوجود الفاعل فاعلا فلا يكون من حيث هي جودة في المادة علة للفاعل بل من حيث ماهيتها ومعناها واما المادة فظاهر انه لا يكفي الجواب بها حيث هذا اذا ذكر في السؤال خصوص الفاعل واما اذا تضمن السؤال الغاية كما يقال لم يصح فلان فيجوز الجواب بالمبدأ الفاعلي فيقول لانه شرب الدواء ويصلح ان يجاب بالمبدأ المادي مضافا الى الفاعل فيقول لان مزاج بدنه قوي الطبيعة وقد شرب الدواء ولا يكفي ذكر المادة وحدها واما الصورة فقلما يقنع ويقطع السؤال بذكرها وحدها بان يقول جوابا عن السؤال المذكور لان مزاج بدنه اعتدل بل يحوج الى سؤال اخر يؤدي الى مادة او فاعل واما اذا كان السؤال عن المادة واستعدادها بان يقال لم يموت الانسان يقبل الموت فقد يصح ان يجاب بالعلة الغائية فيقول ليتخلص نفسه عند الاستكمال عن البدن وقد ان يجاب بالعلة المادية ويقول لانه مركب من الاضداد ولا يجوز ان يجاب بالفاعل في الاستعداد الذي ليس كالصورة لان الفاعل لا يجب ان يعطي اي استعداد كان الا ان يعني بالاستعداد التهيؤ التام فيعطيه الفاعل كما يقال في المرآة اذا سئل انها لم يقبل الشبح فيجاب لان الصيقل صقلها واما الاستعداد الاصلي فلازم للمادة فيجوز ان يجاب بالصورة اذا كانت هي المتممة للاستعداد فيقال في المرآة لانها ملساء صقيلة وبالجملة السؤال لا يتوجه الى المادة الا وقد اخذت مع صورة ما فيسئل عن علة وجود الصورة في المادة واما اذا تضمن السؤال الصورة فالمادة وحدها لا يكفي ان يجاب بها بل يجب ان يقال انها استعدت فحينئذ الفاعل والغاية يجاب بهما والفاعل يجاب به واذا شئت ان ترفض ما يقال على سبيل المجاز وتذكر الامر الحقيقي فان الجواب الحقيقي ان يذكر جميع العلل التي لم يتضمنها المسئلة فاذا ذكرت وختمت بالغاية الحقيقية وضح السؤال والله ولي التوفيق ولنختم هذا الفن بذكر المزاج وتحقيق القول فيه لكونه مناسبا لما مر من اثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة لتوقف بيان ذلك عليه كما علمت وقد وعدناك بتحقيقه **فصل** في تحقيق ماهية المزاج وانه العادة جرت بذكر هذه المسئلة في فن الطبيعيات لكنا اوردناها للعلة المذكورة ولعلة اخرى في هي انا نبحث عن ماهية شيء ونحو وجوده مما لا ان يذكر في العلوم الالهية فنقول ان المزاج كيفية بسيطة ملموسة من جنس اوائل الملموسات متوسطة بين الاربع الاول توسطا ما متشابهة الاجزاء حتى انها تكون بالقياس الى الحرارة الشديدة برودة وبالقياس الى البرودة الشديدة حرارة وبالقياس الى اليبوسة رطوبة وبالقياس الى الرطوبة يبوسة وانها في الجسم ذي المزاج بحيث يكون ما وجد منها في كل جزء من اجزائه مثل ما وجد منها في جزء اخر لا تفاوت بينها الا في الموضوع ذاتا ووضعا كما هو المشهور او وضعا فقط كما هو عندنا واما سبب نفسها فاعلا او قابلا فالمشهور ان العناصر اذا تصغرت وامتزجت وتماست وفعل كل منها في الاخر انكسرت سورة كيفياتها فحصلت للجميع كيفية متوسطة متشابهة هي المزاج مع انحفاظ صور العناصر المتخالفة بحالها قالوا وهذا التفاعل لا يحصل الا عند مماسة بعضها البعض والا فاما ان لا يعتبر بينها حصول نسبة وضعية اصلا سواء كانت مماسا او غيره او يعتبر نسبة اخرى كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد لا سبيل الى الاول لما سنبين في موضعه ان كل تأثير وتأثر جسماني هو موقوف على نسبة وضعية مخصوصة بين المؤثر والمتأثر وفي الثاني فنقول حينئذ اذا لم يكن النسبة بينهما بالملاقاة فلا بد ان يكونا على ضرب من المحاذاة والبعد فح ان كان بين المسخن والمتسخن مثلا جسم فلا يخلو اما ان يتسخن المتوسط قبل ان يتسخن المنفعل المفروض او لم يتسخن والثاني باطل لان اثر المسخن لا يصل الى الابعد الا بعد وصوله الى الاقرب ضرورة والاول يوجب المطلوب لان المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسط اخر وينتقل الكلام الى متوسط اخر حتى ينتهي الى المتوسط الملاقي وان كان ملاقيا فالتسخن لا يحصل له من المسخن الا للجسم الملاقي ثم الى ملاقي الملاقي بتوسط الملاقي فظهر ان كل تأثير وتأثر طبيعي لا يكون الا بالتماس والتلاقي هذا تقرير ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفاء واعترض عليه الامام الرازي بان هاهنا ما يناقض ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس منها حيث قال في جواب من انكر تأدي اشباح المبصرات في الهوا

من غير ان يتكيف الهواء بانه ليس بينهما نفوذ ولا ظاهر ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للملموس فان هذا وان كان موجودا استقراء في
اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون افعال الاشياء من غير ملاقاة فيكون اجسام تفعل بالملاقاة واجسام تفعل لا بالملاقاة
وليس يمكن ان نقيم احد برهانا على استحالة هذا ولا انه يجب ان يكون بين الجسمين نسبة ووضع خاص بل يجوز ان يؤثر احدهما في الآخر
من غير ملاقاة انما يبقى من بين التعجب كانه لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المباينة وكان اذا
اتفق ان شوهد فاعل يفعل بالملاقاة تعجب منه كما يتعجب الآن ممن يؤثر بغير ملاقاة فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل وكان صحة هذا
المبرهن عليه بوجه وكان لا برهان البتة ينقضه فنقول ان من شان الجسم المضيء بذاته او المستنير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله
اذا كان قابلا للشيء قبول البصر وبينهما جسم لا لون له تاثيرا هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل
لانه شفاف هذا ما ذكره في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى ايضا في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة حال الرؤية
وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك منه مبالغة في بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملاقاة والمماسة مع انه تصدى في
فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس وانه لم يكتف بمجرد وقوع امثال هذه المناقضات
الظاهرة لمثل هذا الشيخ فالدوري الاشكالات ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة فانها لا تسخن الافلاك وكذا تسخن الا
مع انها لا تسخن الاجسام التي تتوسط بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الاشكالات ان
يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس انتهى كلامه اقول هذا الرجل سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ و
نظرائه قبل الامعان في المبحث لعجلة طبعه وطيشه والعجلة من فعل الشيطان اما ايثاره للتناقض في الكلام الى الشيخ فغير مسلم فان
الذي منع فيه وجوب اللقاء والتماس هو مطلق التاثير والتاثر بين الجسمين والذي اوجب فيه ذلك تاثير وتاثر مخصوصا كالتسخين و
التبخير ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص وعدم وجوبه على نوع آخر اذ ربما يكون نحو التاثير والتاثر مختلفا في الموضعين
فان الفعل قد يكون دفعيا وقد يكون تدريجيا وكذا الانفعال فالذي اوجب فيه الملاقاة هو الانفعالات التدريجية التي من باب
الحركات والاستحالات لابد فيها من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن هذا القبيل فعل العناصر بعضها في بعض وفي الامور
التي هي من منتجاتها وكالانها كاوائل الكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والذي لم يجب فيه الملاقات غير
كالفعل الدفعي والقبول الدفعي والتحقيق في هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعي وبعضها تعليمي وبعضها عقلي وكذا الافعال
فالفعل الطبيعي لا يصدر الا من فاعل طبيعي زماني الوجود وذلك الفعل هو الذي يجب استحالته وتجدده في مادة منفعلة مستحيلة
واما الفعل التعليمي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال التجددي التدريجي وان لم يكن مفارقا عن الحركة والطبيعة بالكلية وانما المحتاج
في ذلك الفعل مجرد الكيف والوضع اللازم لها دون حركة واستحالة لا من جانب الفاعل ولا من جانب المنفعل واما الفعل العقلي فلا
حاجة فيه الى زمان ولا الى حركة وحدها انما المحتاج اليه نفس الفاعل وجهة القابل ان كان هناك قابل مثال الفعل الطبيعي كا
التحريكات والاحالات من التسخين والتبريد والتسويد والتبييض والتغذية والتنمية والتوليد ومثال الفعل التعليمي كالانارة والاضاءة
ووقوع العكوس والمحاذيات وحدوث الاشكال كالتربيع والتكعيب والتدوير وغير ذلك من الامور التي لا تحدث الا دفعة مع كونها مادية
ومثال الفعل الالهي كمطلق الايجاد والافاضة والجود والابداع والرحمة وعلى هذا القياس اقسام المدركات والعلوم الادراكات
افعال مشاعر الانسان بعضها طبيعي كاللمس والذوق وبعضها غير طبيعي كالابصار والتخيل وبعضها غير طبيعي ولا تعليمي كالتوهم والتعقل
اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعي يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون الا بالملاقاة والمباشرة بينه وبين منفعله سواء وقع
منه في قابله كتسخين النار التي هي من طبيعتها في مادتها او فيما هو غير قابله لاجل الاتصال او الامتزاج والسر في ذلك ان الفاعل
الطبيعي من حيث هو فاعل طبيعي منغمر في المادة كل الانغمار لان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده في مادته على نحو الاستغراق والسريان
يجب ان يكون في كل جزء من المادة جزء منه فكما ان وجود نفس المادة وجود ذات منقسمة فكذا وجود الاثر المادي ما يكون منقسما انقساما
بقسمة المادة كالصور المائية والارضية وسائر الصور الطبيعية بما هي صور طبيعية وكذا كيفياتها واعراضها التابعة لها كالابعاد الثلاثة
وليس من هذا القبيل الصور الحيوانية بما هي حيوانية فلكية كانت او عنصرية وقد مر سابقا ان فاعلية الشيء متقومة بوجوده والمفتقر
الى الشيء في وجوده مفتقر اليه ايضا في ايجاده فلو سخنت الحرارة الفاشية في جميع النار مثلا جسما آخر من غير ان ملاقيه وتماسه

حتى يصير كل منهما بالاتصال جسما آخر يلزم ان يكون وجود تلك الحرارة في نفسها غير مفتقرة الى ايقاء محلها لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود
ومفهوم بل لكن اللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان كل ما وجوده وجود امر سار مفتقر الى محل يشوبه ويكون سار اليه بجميع اجزائه فايجاده وكذا
تاثيره ايضا كذلك اي يكون ايجادا او تاثيرا على نعت الشيوع والسراية في المحل المتاثر منه ويلزم من هذا انه لا يجوز ان يكون مثل ذلك المؤثر
مباين الذات للمتاثر منه وهذه قاعدة شريفة ينتفع بتحقيقها واعمالها في كثير من المواضع وانك اذا استقربت وتصفحت وجدت
ان مراتب تاثيرات المؤثرات على حسب مراتب وجوداتها ونسبتها الى المادة وافتقارها واستغنائها في التاثير والايجاد على حسب
نسبتها اليها في الوجود فاذن قد ظهر صدق ما ذكره الشيخ من ان الجسم المتسخن من النار ما لم يكن ملاقيا لها حتى يكون وجود القوة المسخنة
بالنسبة اليه كوجودها في جميع النار وما دتها لم يتسخن عنها وكذا الحال في التبريد والترطيب والتجفيف وغيرها من التاثيرات الطبيعية
واما الافعال التي هي كالانارة والاظلام ووقوع الاشباح والاظلال فليست من هذا الباب كما اشرنا اليه فلا تناقض بين كلامي الشيخ واما
قول ان الشمس تسخن وجه الارض من غير ملاقاة وقولك انها تجفف الارض المبتلة كالطين وايضا تبيض ثوب القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة
فنقول فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا واحدا متشابها هو الاضاءة والانارة وهذا الاثر يحدث دفعة في هذه الاجسام القابلة لم
المنفعلة ثم اذا قبلت النور دفعة ومضى على وجود الضوء في مادة قابلة للضوء والسخونة منفعلة بفعل الضوء فيها فعل السخونة لا
مناسبة الحرارة للنور فتسخن الجسم ثم يفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه وفي الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته وتصقيله
على حسب اختلاف احوال القوابل وبالجملة الجسم الحار مثلا كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء الا بالملاقاة والتماس واما ان قابل الحرارة لا يقبل
الحرارة من اي فاعل كان الا بالمماسة وبملاقاة فاعل السخونة فهو امر آخر غير لازم من القضية المذكورة وليس بمعلوم الاستحالة اذ لا استحالة
في ان يتاثر جسم من غير مباشرة جسم وان يتسخن قابل من غير متسخن ملاق له او من متسخن غير متسخن كالحركة ونحوها كما ان كل متحرك لا يجب ان يكون
محركه متحركا بل قد يتحرك من محرك غير متحرك لا على نحو المباشرة بل على نحو المفارقة كحركات نفوس الافلاك من محركات عقلية على سبيل التشويق
والاعداد فاذا تقرر هذا الكلام فنقول لا امتناع في ان يكون جسم بارد رطب مثلا ثم لا يزال يستحيل في كلتا كيفيته الفاعلة والمنفعلة
لسبب اسباب داخلة او خارجة كاضاءة الكواكب وهبوب الرياح حتى يميل برودته الى الحرارة والرطوبة الى اليبوسة فيحصل له كيفية معتدلة
بسيطة متوسطة بين هذه الاربع الاوائل الملموسة فيوجد مزاج من غير امتزاج فيكون هناك صورة واحدة لها كيفية مزاجية من غير حاجة
الى تركيب اجزاء متصغرة متماسة ومن منع عن تجويزه وقوعه فعليه البرهان على استحالة ذلك ونحن لم نجد الى الآن برهانا يعطي الحاجة الى
تركيب العناصر وتصغرها وتلاقيها في حصول المسمى بالمزاج بل الحجج قائمة على خلاف ما قرروه والاشكالات ناهضة في هدم ما اصلوه
اما الاشكالات فمشهورة اشهرها ان ههنا امورا ثلاثة الكاسر والمنكسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية لما بين ان الكيفية
الواحدة لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل انما يعرضان لموضوعها واما الكاسر فليس هو الكيفية ايضا والا لزم ان يكون المكسور
يعود كاسرا بعد صيرورته مكسورا او يكون حين انكساره كاسرا وحين كسره مكسورا كما فصل بيان بطلانه فبقي ان الكاسر هو الصورة
والمنكسر هو المادة وهذا يشكل بوجهين احدهما ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد واختلطا انكسر البارد بالحار وليس ههنا صورة مسخنة
هي مبدأ التسخين بذاتها والثاني ان الصورة وان كانت فاعلة تفعلها بتوسط الكيفية كما ان تحريك الطبيعة بتوسط الميل ولاجل
ذلك الصورة المائية تفعل فعل التسخين بواسطة سخونتها فيعود الاشكال المذكور في كون الكاسر هو الكيفية من لزوم كون المنكسر
كاسرا وكذا الامر من جهة القابل فان المادة وان كان شانها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد بالفعل لقبول امر الا بتوسط كيفية قائمة
بها والا لكان كل مادة يقبل كل شيء فيعود الاشكال في كون المنكسر هو الكيفية ولك ان تقدح في الوجه الاول بانه كما ان فاعل الحركة
القسرية بالذات هو طبيعة المقسور لاجل حدوث حالة القسرية بعدها الا القاسر فههنا ايضا اذا سخن الماء بالنار قسرا فقيد تلك
السخونة في جسم الماء ليس هو طبيعة النار لانها معدة والمعد ليس من الاسباب الذاتية كما سبق بيانه في مباحث العلل بل الصورة
المائية هي المعطية للسخونة الموجودة في الماء ولذلك قد يبقى بلك السخونة مع فقد تلك النار التي من جهتها حصلت السخونة لكن
الوجه الثاني سالم عن القدح واما الحجج فمنها ان الحكماء ذاهبون الى ان الجسم النوعي اذا تصغر في الغاية لم يبق له صورته الخاصة النوعية
بل الذي يبقى له هو الصورة الامتدادية فقط ولا شك انه اذا ابطلت صورته بطلت كيفيته التابعة لها واتصلت مادته بمادة
ما يجاوره فيصير المجموع مصورا بصورة واحدة نوعية فظهر من هذا المذهب ان القول بحصول المزاج من جهة تصغر العناصر

انقسام فيها الا انه ليس بسبب القسمة المقدارية لانه متصل سواء كان اتصاله بالذات او بالعرض فوجب ان يكون موضوع الكيفية المزاجية متصلا واحدا لان موضوع المتصل الواحد متصل واحد اذا كان متصلا واحدا فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم

وقرروه في ابطال راي ذيمقراطيس من ان الامور المخالفة نوعا لا يمكن ان يكون متصلا واحدا فاذن ليس فاعل الكيفية المزاجية الا صورة

واحدة لا غير وذلك ما اوردناه حجة اخرى لو كانت صور العناصر باقية في المواليد لزم بقاء الاجزاء المائية والهوائية في المذاب من

الحديد والنحاس والذهب وغيرها من المعادن التي تذوب وتصير في النار ثم ترجع الى حالها والقول ببقاء الجزء المائي والهوائي في المذابات

حال ذوبانها مما يشهد الوجدان والقول ببطلانها عند الاذابة وعودها عند الجمود ابعد منه حجة اخرى لو كانت الاجزاء العنصرية

باقية في المواليد لزم ان يكون الجزء الناري في الياقوت مثلا له صورتان فيكون جسم واحد نارا وياقوتا معا وهو باطل وقد تقرر فيه

الحجة وترسيف ما ذكر في الجواب عنه وهذه الحجة مما اوردها الشيخ على نفسه واجاب عنها بجواب غير مرضي عندنا كما ستعلم

فصل

فيما ذكره الشيخ في هذا المقام ونقضه لعلك تكون من المغترين بكلام الشيخ في هذا المقام حيث قال في فصل من طبيعيات الشفاء لكن

قوما قد اخترعوا في قريب من ما بيننا مذهبا عجيبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان

تخلع صورها وتلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها فاذا

الحقيقة ويرى ان الممتزج بذلك يستعد لقبول الصورة النوعية للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى من صور النوعيات وجعل

المزاج عارضا لها لا صورة لها ثم قال لما حاصله ان هذا لو كان حقا لكان المركب اذا تسلط عليه النار لفعلت فعلا متشابها فلم

القرع والانبيق بميزه الى شيء قاطر وشيء لا يثبت في النار والى شيء ارضي لا يقطر وانا اذا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانبيق ميز الى

جسم مائي قاطر والى كلس ارضي غير قاطر فنقول تلك الاجزاء التي كانت في المركب اما ان تكون بينها اختلاف في استعداد التقطير

وعدمه او لا تكون فعلى الثاني يجب ان يكون الكل قاطرا او الكل ممتنعا عن القطر وعلى الاول فذلك الاختلاف اما بنفس ماهياتها او

بامر خارج عنها والاول يوجب اختلاف الاجزاء بالصور واما الثاني فذلك الخارج ان كان لازما يرجع الى ان الاختلاف بالصور وان

لم يكن لازما بل كان عارضا فجاز ذلك والله فامكن ان يوجد مركب لم يكن اجزاؤه مختلفة لقبول بعضها الحال وبعضها الحال الاخرى وذلك

يقتضي ان يوجد في اللحوم لحم يقطر كله او يتكلس كله وكذلك القول في سائر المركبات فبطل القول بهذا المذهب ثم ذكر حجة اخرى حاصلها

ان صور البسائط لو تفاسدت فان كانت فاسدة كل منها مفارقا لفساد الاخر مع ان فساد كل منها معلول لوجود الاخر لكانت الصورتان

موجودتين عند كونهما معدومتين وذلك محال وان سبق فساد احدهما فساد الاخر استحال ان يصير الفاسد مفسدا للمفسد وفيه

اما الحجة الاولى ففي غاية الضعف فلان لاحد ان يمنع هذا الاختلاف في كل جسم من المواليد والتجربة لا تجري الا في المركبات التي لها

ثانويه وان نختار الشق الاخير من الشقوق التي ذكرها وهو ان الاختلاف بين اجزاء الجسم في التقطير والرسوب بامور خارجة قوله فلم لم

يوجد جسم يقطر كله ويرسب كله قلنا اكثر المعدنيات التي هي متشابهة الاجزاء كالذهب والفضة والاسرب وغيرها من هذا القبيل

ولا يلزم من ذلك ان يوجد في اللحوم لحم هذا شانه اذ اللحم غير متشابه الاجزاء كالحيوان ويده ورجله وغيرها وكذا ما يجري مجرى اللحم من اعضا

السماء البسيطة وما قيل من ان العضو البسيط يجب ان يكون كل جزء من اجزائه مساويا للكل في اسمه وحده قول مجازي معناه ان كل

جزء بحسب الحس حكمه كذلك كل جزء بحسب الحس وبالجملة ليست تلك الاجزاء اللحمية مثلا المتفاوتة في قبول فعل النار واثرها فيها

من التقطر والتكلس اجزاء عنصرية اولية بل هي تجري مجرى الاجزاء الثانوية المختلفة في الصور او في العوارض ومن ذهب الى خلع صور

العناصر البسيطة في المواليد لم يلزمه القول بانخلاع صور اي اجزاء كانت في اي تركيب فيمكن ان يكون لبعض المركبات اجزاء اولية لها

الصفات فاذا تسلط عليه النار تفصل وتوثر فيها آثارا مختلفة فيذيب بعضها ويجمد بعضها ويبخر بعضها ولو اورد الشقوق في المركب

الذي هو مثل اللحم والعظم فنختار من الشقوق ان الاختلاف لاجزائه بالماهية والصورة ولا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه ان اورد في مثل

الذهب والياقوت فيمنع اصل الاختلاف في قبول الآثار والترديد المذكور متفرع على اختلاف الاجزاء في الآثار وهو غير ثابت بالتجربة

ولا برهانا واما الحجة الاخيرة فهي ايضا منقدحة بوجهين احدهما انه غير وارد على ما اخترناه فان الذي ذهبنا اليه غير المذهب المستحدث

الذي حكاه الشيخ وهو ان العناصر بعد ما تصغرت وامتزجت وتماست وانفعل بعضها عن بعض ادى الامر بها الى ان تخلع صورها

وتلبس صورة اخرى والذي ذهبنا اليه ان حدوث صور المواليد لا يحتاج ان يكون مادتها مركبة من اربع عناصر بل يكفي ان يكون

وتماس بعضها ببعض مع بقاء صورها المخالفة ليس بصحيح ومنها ان كل واحد من العناصر منبعث الى الافتراق والميل الى الاحياز

الطبيعية فالذي يجبرها على الاجتماع ويجبرها على الالتيام تلك الاجزاء وذلك التي لا بد ان يكون جوهرا صوريا قائما بها منتصرا فيها الا

العرض لا يستولي على الجوهر والجوهر الجسماني المباين في الوضع لا يتصرف في مادة التي كما هو تحقيقه لئلا يكون حافظا لتركيبها عن التشتت

والافتراق سيما في المواد الطبيعية المستعدة للامور الكمالية من الانواع المحفوظة دائما فان مثلها لا يكون اتفاقية ولا قسرية فالمتصرف

فيها صورة منوعة منفردة عليها انفردها ذاتيا وهي قائمة على المادة بالتقويم والادامة والحفظ فلا شك انها صورة واحدة والا لم

يكن لذلك النوع وحدة طبيعية وقد تبين ان الحقيقة الواحدة لا تتقوم بصورتين وان الصورة الواحدة لا تكون الا لمادة واحدة لان

تحصل المادة وتقومها لا يكون الا بالصورة فهي في وحدتها وكثرتها تابعة للصورة وكما ان المادة الواحدة لا تتقوم بالصورتين

الا واحدة بعد واحدة فكذا الصورة الواحدة لا تقوم لمادتين الا بتقدم وتاخر وضرب من الترتيب فاذن قد ثبت ان كل نوع طبيعي له

صورة واحدة ومادة واحدة فبقاء صور العناصر فيما فرض مركبا غير صحيح وايضا اذا ثبت ان قوام هذا المفروض مركبا طبيعيا ليس الا

بصورة واحدة وكل ما له طبيعة واحدة فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب ان يكون مصدره ومبدؤه تلك الطبيعة

والصورة الواحدة ثم ان اول ما يصدر عن هذه الانواع العنصرية هي التي من باب الميول والحركات وهي من جنس اوائل الكيفيات الملموسة

فيجب ان يكون الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المنوعة لا عن صور مخالفة لان الافعال المخالفة بالذات مخالفة

بالذات حجة اخرى من العرشيات قريبة المأخذ مما سبق وهي انه قد ثبت فيما مضى ان المادة اذا استعدت لصورة كمالية وحدثت فيها صورة

اخرى بعد الاولى فجميع ما كانت يصدر من الصورة السابقة من الافاعيل والانفعالات واللوازم والآثار تصدر من هذه الصورة

اللاحقة الكمالية مع امور زائدة تختص باللاحقة لان نسبتها الى الاولى نسبة التمام الى النقص فنقول اذا حصلت للممتزج من العناصر

صورة اخرى كمالية فيجب ان يكون مبدا لصدور الكيفية المزاجية في ذلك النوع هو هذه الصورة الكمالية دون صور العناصر فاذا

كانت الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن هذه الصورة غير مستندة الا اليها كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة باطلا

معطلا مع انه لا معطل في الوجود كما هو مبرهن عليه فهي بصرافة صورها غير موجودة في المواليد فضلا عن تقويمها للمركب حجة اخرى

ان اجزاء الكيفية المزاجية المفروضة انها سارية في جميع اجزاء المحل لا شك انها واحدة بالنوع كثيرة بالتشخص كما هو عندهم حيث صرحوا

بان التي في النار من هذه الكيفية كالتي في الماء فنقول علة تكثر افراد النوع هذا المزاج اما الماهية او لازمها او مادتها او جزء

او امر مباين والكل مستحيل فيكثر افراده مع اما الاولان فظاهر البطلان لان الماهية واحدة وكذا اللازم الماهية الواحدة واحد مطرد

في الجميع وفعل الواحد واحد فلا تعدد لافراد نوع واحد من جهة الماهية ولازمها واما الثالث فهو باطل ايضا لان المادة اما المادة

الاولى فهي في الجميع واحدة فمادة العناصر لا تكون من اسباب التكثر والتعدد واما المادة الثانية اعني العناصر فهي ايضا لا تكون علة

تكثر افراد المزاج الواحد وذلك لانها لو كانت هي منشأ تكثر افراد المزاج فتشابهها للتكثر اما من جهة جسميتها او من جهة اختلافها

بالصور والاول باطل لان الجسمية مشتركة في الجميع واحدة والامر الواحد لا يقتضي الاختلاف والتعدد والثاني يوجب ان يكون اختلاف

اعداد المزاج من قبيل اعداد صور العناصر واختلاف آثارها وكيفياتها وتحريكاتها لان هذا بالعدد وذلك بالنوع وايضا يلزم ان

يكون عدد هذه الكيفيات المزاجية تابعة لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عددها اربعا لا غير كما ان للعناصر اربع صور لا غير و

اللازم باطل عندهم لان تعدد افراد المزاج على حسب تعدد الاجزاء المتصغرة المتماسة في نوع المركب واما الرابع فتلك الصور التي فرض انها

علة التكثر ان كانت الصورة الكمالية فهي واحدة كما علمت واثر الواحد واحد وان كانت صور العناصر فلكل منها اثر وفعل نسبته

الى فاعله الذي هو الصدور والى قابله الذي هو المادة بالقبول والحلول لا بالصدور فالاختلاف بين افراد هذه الكيفية المزاجية

لما علمت انه ليس بالماهية ولوازمها فليس ايضا بالصور والا لكان اختلافها بالماهية لما ثبت ان الصورة من حيث هي صورة هي مبدأ

الماهية وتمامها لانها بعينها بمنزلة الفصل الاخير وسدة المبادي والفصل تمام ماهية الشيء فلو كان اختلافها بالصور والصور

مخالفة ذاتا او ماهية لكانت مخالفة الماهيات والذوات والمقدم خلاف هذا واما الخامس فنسبته للمباين الى الجميع واحد فلا

مخصص آخر فيعود الشقوق المذكورة في تحقق ذلك المخصص ويتسلسل الكلام فبقي ان لا اختلاف بين اعداد المزاج للطبيعة الواحدة

بحسب الهوية بعد اتفاقها في تمام الماهية الا بحسب الاجزاء المفروضة او الوهمية وبحسب القلة والكثرة كما في اجزاء المتصل الواحد التي لا

منها عنصر واحد ليحصل في كيفية الفاعلة والمنفعلة باسباب خارجة الى ان ينتهي الامر الى ان ينقلب صورته الى صورة اخرى من صور الثلثة وثانيهما ان ما ذكره من الاشكال يرد مثله على المذهب المشهور المختار عنده من لزوم كون المنكسر حين انكساره كاسرا وكون المنكسر بعد انكساره كاسر الكاسر وان اجيب عن هذا بان الكيفية الكاسرة علة معدة لانكسار صاحبها والمعد لا يجب وجوده عند حصول المعلول يجري مثله جوابا عما ذكره على ان الجواب المذكور في الموضعين مصادم للتحقيق فان العلة المعدة لا تغني عن العلة الموجبة في حصول المعلول فتلك العلة ان كانت صورة وكانت علة بعضها لفساد صورة البعض كان المفسد مفسد المفسد وان كانت كيفية شديدة لكان الكاسر كاسرا لكاسره وكذا ان فرض ان الصورة للبعض علة لاستحالة كيفية البعض الاخر لان الصورة لا تنفعل فعلا الا بواسطة الكيفية لان المباشر القريب للافاعيل التي هي من باب الحركات والاستحالات انما هي الكيفيات والميول **فصل** في تتمة الاستقصاء ودفع ما يمكن ايراده على المذهب المختار قال الشيخ ايضا ثم لننظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فما الذي يبطل صورها الجوهرية وساق الكلام بما حاصله ما قلناه من تانيه يحتمل الى ان قال فيكون الحاصل ان الماء والارض لما عدمتا ابطل احدهما صورة الاخر وهذا مح وان كان شيء خارج ابطل صورتهما اذا اجتمعت فاما ان يحتاج في ابطالهما واعطاء صورة اخرى الى ان تكونا موجودتين فهذا خلاف هذه المعونة فهذا الكلام من راس وان لم يحتج فلا حاجة الى المزاج بل البسيط يجوز ان يكون منه الكائنات بلا امتزاج الى اخر ما ذكره اقول هذا البحث لا ينتهض حجة علينا بل على صاحب تلك المذهب المحكي عنه لان الذي ذهبنا اليه لا يوجب حاجة تكون الكائنات الى اجتماع العناصر وتفاعلها واحتياجها الى المزاج المحتاج اليه في حدوث صور المواليد هو المزاج دون الامتزاج والذي ذكره الشيخ لا يستدعي الاستغناء في تكون المواليد عن المزاج بل عن الامتزاج فالارض غير ضار لنا والضار غير لازم علينا فان المزاج كيفية بسيطة واقعة في حدود الوسط بين الكيفيات الملموسة وبه تصير المادة مستعدة لفيضان الحيوان من المواليد لكائنات من الجماد والنبات والحيوان وهي محفوظة قبل حدوث صورة كاسر منها بصورة اخرى اما من صور المواليد ومن العناصر معين خارجي نزعي يخرج من كيفية ذلك العنصر من صرافة سورتها ويدخل في حدود الوسط على حسب مناسبة ذلك المكون فكلما كان اتم في صورة واكمل كان مزاج المادة المستعدة له امعن في التوسط واقرب الى الاعتدال الحقيقي من غير ضرورة ان يكون هناك تركيب وامتزاج بين اجزاء العناصر وهذا غير ممتنع ولا مستبعد مع ان البرهان اوجبه ثم اعلم ان الشيخ اورد اشكالا على نفسه بانه اذا كان جواهر البسائط باقية في المزجات وانما تغيرت لا فيكون النار موجودة لكنها مغمورة قليلة والماء موجود لكنه يتبخر قليلا ثم تستفيد بالمزاج صورة زائدة على صور البسائط وتكون تلك الصور لغير من القوى التي لا تسري في الكل فكانت سارية في كل جزء فكان الجزء المذكور من الاسطقسات وهو نار مستحيلة ولو تفسد لكنت صورة اللحمية فيكون من شان النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان تصير لحما وكان كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس يعد من حدود الوسط فيه يعد الاجسام العنصرية لقبول اللحمية ولا يمنعها عن ذلك صورها كما لا يمنع صورة الارض في الجزء المتدخن ان يقبل حرارة مصعدة فيكون من شان البسائط ان يقبل صورة هذه الانواع وان لم تتركب بل استحالت فقط فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة انتهى كلامه وهو بعينه من الحجج التي ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر في المواليد وقد مر ذكره في مباحث اثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة استدلالا عليه وهي حجة قوية والعجب ان الشيخ حاول دفعها بانها مشتركة الورود بين المذهب المشهور والمذهب المخترع الذي حكاه قال لم يعترضها على اهل المذهبين او لم يعترضها على الاخر وذلك لان اجتماع تلك الاجزاء شرط في حصول الصورة للمركب عنده بسبب ما يقع بينها من الفعل والانفعال وانها او لا يعرض لها تغير في كيفياتها ثم يعرض لها ان يخلع صورها وتلبس صورة اخرى ولولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة فاذا تركب فاما ان يقع بينها تركيب في كيفياتها بالزيادة والنقصان حتى ينتهي الى الامر الذي هو المزاج وتحدث صورة اخرى بعد لها المزاج ولا يكون ما يظن انه وارد بعد المزاج الا الاستحالة التي في كيفياتها فيجب ان تلك الاستحالة اذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحده تلك الصورة وان كان لا يقبلها الا ان تلك الاستحالة لا تحصل الا بتصغر اجزائها فاعلة ومنفعلة على اوضاع مخصوصة وان تلك الصورة لا تحدث ولا تحل الا المادة يحفظها غيرها من العلل والمعاونين فهو جواب مشترك بين الطائفتين معا انتهى كلامه اقول هذا الكلام يطول الكلام في حل الاشكال او دفعه عن شيء من المذهبين ولم يفد الا تشريكهما في ورود الاشكال لا في دفعه بل لصاحب المخترع ان يقول ان اصل الاشكال هو كون كل جزء من اجزاء الممتزج عنصرا وباقيا مثلا وهذا مخصوص بما اذا بقيت صور العناصر في المركب عن فعليته والذي ذكره انه مشترك الورود اشكال اخر غير ذلك الاشكال ولنا ان ندفعه ايضا عن نفسه بان الحاجة الى الاجتماع والتركيب انما كانت في اول الامر لحصول الاستحالة والتغير في الكيفيات وبعد حصول تلك الاستحالة يستعد كل جزء لان يخلع عنه صورته الخاصة وتلبس صورة اخرى من صور المواليد لا استحالة

لا لحصول الصورة الكائنة

وان قبل الجزء المفرد وحده تلك الصورة الاخرى لكن عقيب ذلك خروجه عن صرافة كيفيته الشديدة الى كيفية فاترة متوسطة وعلى اي فلا اشكال على ما ذهبنا اليه لعدم الحاجة الى تصغر البسائط وامتزاجها لحصول المزاج المعد للمادة لقبول صورة اخرى من صور المواليد واما الذي ذكره المحقق الدواني في دفع الاشكال فقد مر تزييفه فيما سبق والذي يزيد ايضاحا على بطلان ما نقضوا به عن ذلك من القول بان القوة الكائنة سارية في بعض اجزاء الممتزج وهو حامل الكيفية المزاجية دون بعض قياسا على الخط والسطح فان كلا منهما يسري في بعض محالها المحل دون بعض هو ان ما ذكر لا يجدي نفعا فان كل جزء من اجزاء الممتزج هو حامل معروض تلك الكيفية الحاصلة بالاستحالة التي جهة التفاعل الا ان بعضها معروض لها وبعضها غير معروض كيف وهم مصرحون بان المزاج كيفية متشابهة الاعداد وليست واحدة بالعدد في كل ممتزج بل كثيرة العدد بحسب تعدد الاجزاء الموجودة في الممتزج من البسائط ولا اختلاف بين اعدادها الحاصلة في الممتزج الا بالموضوع وكون الاعداد المزاج في الجزء الناري بعينه كالذي في الجزء المائي فان الصورة الكائنة بعد المزاج اذ لم تسر فيما سرى فيه المزاج لزم المحذور المذكور وهو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متباينتين فلا تخلص عن هذا الايراد الا بان الصورة العنصرية غير باقية عند حدوث الصورة الكائنة سواء كان حصول المزاج مشروطا بالتركيب والامتزاج كما هو المشهور او لم يكن مشروطا به كما هو عندنا واما الايراد عليه بانه يلزم ان يكون لكل من هذه المواليد مادة واحدة وصورة فلم يكن كما ان البسائط بهذا الوجه فلا استحالة في اتصاف الاجسام باعتبار انها حدوثها من مادة سابقة وصورة لاحقة او باعتبار الغالب فيها بحسب المزاج الثانوي كما في الحيوان والنبات وكذا من الاطلاقات اللفظية مما لا تعويل عليه في تحقيق الحقائق **فصل** في ان هذا المذهب اعني عدم بقاء صور العناصر في المواليد يشبه ان يكون غير مستحدث بل لعل القول به كان في الاوائل والذي يدل على هذا ما حكاه الشيخ في الشفاء حيث نقل في الفصل السابق على الفصل الذي تكلم في بطلان القول بعدم بقاء تلك الصور انه قال المعلم الاول لكن الممزجات ثابتة بالقوة وظاهر هذا الكلام يدل على ان صور الممزوجات غير موجودة بالفعل بل بالقوة لكن الشيخ اوله بانه عنى بذلك القوة الفعلية التي هي الصورة ولم يعن ان تكون موجودة بالقوة التي تعتبر في الانفعالات التي تكون للمادة في ذاتها فان الرجل انما اراد ان يدل على انه يكون لها مع انها لا تفسد وانما يكون ذلك اذا بقيت لما قوتها التي هي صورتها الذاتية واما القوة بمعنى الاستعداد فانما يكون مع الفساد والرجوع الى المادة فانها لو فسدت لما كانت ثابتة ايضا تلك القوة فان الفاسد هو بالقوة الشيء الذي كان اولا ثم شنع على المفسرين بغير ما ذكره في هذا الفصل المذكور قال المعلم الاول فان قواها لا تبطل وعنى بها صورها وطبائعها التي هي مبادي هذه الكمالات التي اذا زال العائق عنها صدرت عنها الافعال التي لها انتهى ولا انه بمعنى القوة الاستعدادية انتهى اقول الحق ان ما فهمه المفسرون وظنوه صحيح مطابق للواقع وموافق لظاهر كلام المعلم الاول وليس ما ذكره الشيخ ما يدل على بطلان تفسيرهم وحملهم كلام الفيلسوف عليه فان كون القوة بمعنى الاستعداد ثابتة مع فناء الصورة والتي بمعنى الفعلية والتحصل كائنة مع الصورة بل هي عين الصورة لا يوجب بطلان تفسيرهم القوة في كلامه المذكور بمعنى الاستعداد اذ القوة الاستعدادية للشيء لا يتقوم بذاتها بل بصورة اخرى غير الصورة المستعد لها فقول الفيلسوف لكن الممزجات ثابتة بالقوة معناه انها ثابتة بالقوة في الامر الكائن المصور بصورة اخرى غير صورة الممزجات وقوله ان الرجل انما اراد ان يدل على انه يكون لها مع انها لا تفسد غير مسلم بل لعله اراد به ما ذكرنا من ان الكائن من الممزجات فيه قوة وجود تلك الممزجات لان المادة الحاملة لصورة هذا الكائن فيها قوة سائر الاشياء ولا يلزم من حصول القوة على الشيء حصول ذلك الشيء بل لا بد من صورة يقوم بها القوة التي بمعنى الاستعداد نعم فرق بين قوة الشيء والقوة على الشيء فقوة الشيء توجد معه والقوة على الشيء لا توجد معه وانما توجد مع حامل قوته مقترنا ذلك الحامل بصورة مناسبة للقوى عليه **توضيح** لما علمت ان الحجج والبراهين ناهضة على بطلان صور العناصر الاولى في الكائنات المعدنية والنباتية والحيوانية سيما في المتشابهة الاجزاء السارية الصور فاعلم ان السبب الكلي في ذلك ان هذه العناصر كالافلاك من شانها ان تقبل صورة العلم والحيوة لكن المانع لها عن قبولها لتلك الصورة الحيوانية ضعف وجودها وقبولها للتضاد والتفاسد لان صورتها سارية في مادتها الجسمانية ومن شان الجسم بما هو جسم القسمة والتزاحم والتضاد ومن شان ما له ضد ان يفسد بضده فكل ما له ضد موجود معه لا تقبل الحيوة لان الحيوة كون الشيء بحيث يدرك ويتحرك بارادة منبعثة عن الادراك والادراك عبارة عن حضور صورة شيء عند امر والجسم بما هو جسم لا حضور له عند شيء لا عند ذاته ولا عند غيره لان حضوره يلازم غيبته ووجوده الذي هو مناط العلم والحيوة يقتضي فقده وانتفاءه وكل ما يكون وجوده قابل ضده لا يكون له وجود الا مع ضعفها

من الوجود ولهذا لا يدرك ذاته ولا امرا آخر غير ذاته فكل ما يدرك ذاته او غير ذاته فله وجود آخر غير وجود الجسم بما هو جسم فقط فالقابل لكل
من الحيوة لابد ان يكون وجوده وجودا بعيدا عن قبول التضاد والتفاسد فان هذه البسائط الاسطقسية لتضادها وتفاسدها او حصل
لها كيفية كانها واسطة بين الكل ولكونها واسطة كانها جامعة للكل بوجه ومطلقة عن الكل بوجه قبلت ضربا آخر من الوجود وقبلت
بهذا الوجود ضربا من الحيوة الشبيهة بحيوة الافلاك التي هي مشتملة على ما تحتها بوجه يليق بها فكلما امعنت المادة الجسمية في الخروج
عن اطراف هذه الكيفيات الاربعة وسويتها الى جانب التوسط الحقيقي الذي بمنزلة الخلو عن الاربع قبلت صورة اتم وكمالا اكمل وحيوة
اشرف حتى اذا وصلت الى غاية التوسط نالت ارفع الكمال وغاية الفضيلة التي للجسم ان ينالها وهي الحيوة النطقية التي تكون لمثل الكواكب
والافلاك التي لا تضاد فيها ولا تفاسد في جواهرها ولا تمانع عن احوالها القارة الا في امور نسبية لاوضاعها واول ما ينال المادة
العنصرية صورة معدنية يترتب عليها بعض آثار الحيوة وهي حفظ الجسم وتركيبه عن المفسد المبطل فان مجاورة الماء والارض والهواء
والنار بعضها لبعض يوجب افسادا في اول زمان بخلاف مجاورة المعادن لغيرها من العناصر والمكونات فان الصورة تحفظها عن ان
يؤثر فيها غيرها بسرعة فهذا اثر من آثار الحيوة والبقاء ثم اذا ازدادت توسطا بين الكيفيات وخروجا عن اطرافها المتضادة قبلت
من آثار الحيوة ضربا اقوى فيفيض عليها صورة نباتية يترتب عليها على اصل الهيئة والتركيب ايراد البدل والزيادة على الاصل في
الخلقة والكمية وافادة المثل فتكون حافظة غاذية منمية مولدة ثم اذا امعنت في التوسط والخروج عن الاضداد قبلت الحيوة والنفس
المدركة المحركة بالارادة على تفاوت درجاتها من الحيوة والادراك والفعل ثم اذا بلغت الى الغاية واللطافة نالت الشرف الاعلى والحيوة
الاتم الابقى فيكون ذا صورة نفسانية كالتي للحيوة نطقية وادراكها تعقل وحركتها فكرية وافعالها حكمية اذا تقرر هذا عندك
فعلمت ان هذه الصور الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف والخسة والكمال والنقص كلما هو اقوى واشرف فهو اشد براءة عن هذه
العناصر المتضادة وايضا كلما هو اتم واعلى فهو ابعد عن التنافر والحركات فما هو انقص وادنى اكثر فليس للحيوان نفس نباتية بل كيفية
نفسه الحيوانية لافادة نظائر ما كانت تفيده النفس النباتية على الوجه الالطف وهكذا في النفس النباتية في افادتها اصل الحفظ
وغناها فيه عن ان يكون معها صورة اخرى يحصل منها حفظ عن صنوف الآفات من الحر الشديد والبرد المفسد وغيرهما فمن هذه
كلها يثبت ويتحقق ان صور العناصر المتضادة غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلثة وانها لو وجدت في شيء منها بالفعل لمنعت
ذواتها عن وجود صورة كمالية عليها ولانك قد علمت ان كل مادة فنسبتها الى الصورة نسبة النقص الى التمام وان التركيب بين الصورة
والمادة تركيب اتحادي وكذا الكل ناقص مع تمامه كخط قصير اذا طال او كقوس دائرة اذا عظمت حتى صارت نصف دائرة او دائرة تامة واذا
كان الامر كذلك فلا يمكن ان يكون لمادة المواليد صورة اخرى غير الصورة التي بها هو ما هي فالياقوت ليس الا ياقوتا ولا فعل له الا فعل
الياقوت وكذا النبات والحيوان حتى الانسان فانه موجود واحد له مهية واحدة لكنه اكمل الكائنات وجودا واتمها ... واشدها
وحدانية وبساطة ومع انه ابسطها وجودا واشدها وحدانية يترتب على وجوده الخاص الجمعي ما يترتب على العناصر والجماد والنبات والحيوان منفردا
وهكذا يجب ان يقاس الحال في كل ما هو اشرف وجودا واشد وحدانية واكثر ارتفاعا من المواد الجسمانية فانه اكثر جمعا للاشياء واوفى
آثارا وافعالا حتى ان البسيط الحقيقي المقدس عن التعلق بمادة وقوة استعدادية او امكانية واجب ان يكون ذاته كل الاشياء
ووجوده مبدأ كل الوجودات كما بينا سبيله واوضحنا دليله بما لا مزيد عليه فلنذكر من فوائده **فصل** في بيان ان الوجود
الطبيعية متفاوتة في الفضيلة والشرف وان المواد الجسمية متهيئة لقبول الفيض الوجودي على التدريج فكان ههنا المعبر
واحدة شخصية متوجهة نحو الكمال سائرة الى عالم القدس مترقية من ادنى المنازل الى ارفعها والحق ان دار الوجود واحدة والعالم
كحيوان كبير واحد واعضاؤه متصلة بعضها ببعض لا بمعنى الاتصال المقداري واتحاد السطوح والاطراف بل بمعنى ان كل مرتبة
كمالية من الوجود ينبغي ان تكون مجاورة لمرتبة يليها في الكمال الوجودي وان لا يكون بينها وبين مرتبة اخرى فوقها من الشدة او تحتها
في الضعف حالة بحيث يتصور امكان درجة او درجات لم يتحقق بعد فان ذلك غير جائز عندنا والبرهان عليه مستفاد من قاعدة
الامكان الاشرف وقاعدة اخرى هي قاعدة الامكان الاخس اما الاولى فموروثة عن المعلم الاول واما الثانية فنحن واضعها
ويجيء ذكرهما في موضع يليق ان شاء الله والقاعدتان جاريتان فيما تحت الكون بحسب الانواع وان لم تكونا جاريتين بحسب حال كل شخص
شخص فان قلت مراتب الشدة والضعف غير متناهية بحسب الفرض كمراتب المقادير فاذن لو وجب حصول الجميع يلزم منه بين كل

شديد وضعيف عدة غير متناه محصورة بين حاصرين وذلك ممتنع سيما وهي مترتبة قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن لطائفة منها موجودة
بوجود واحد بان يكون شخص واحد ذا درجات وجودية بعضها ارفع واشرف من بعض من غير انفصال وافتراق بينهما ومن هذا القبيل
الشخص الواحد من الانسان فانه موجود واحد ذو قوى متعددة بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها طبيعية ولكل من الاصناف
الثلثة مراتب متفاضلة في صنفها والكل ذات واحدة كما ستعلم في مباحث النفس ان شاء الله واذا تقرر هذا فنقول اذا نظرت الى حال
الاكوان العنصرية في تدرجها وتكاملها في الوجود وترقيها من ادنى المنازل الى ان تبلغ الى مجاورة الاله المعبود وجدت البرهان مطابقا للوجدان
وذلك ان هيولى العناصر وهي الغاية في الخسة والنقيصة بحيث لا يتصور ما هو اخس منها الا العدم المحض لان نحو وجودها في ذاتها هو
قوة الوجود وتهيؤ قبول الصور والهيئات لا غير فاول ما قبلتها الامتداد القابل للطول والعرض والعمق اذ لا قوام لها الا بالجسمية كما لا
استقلال بالجسمية الا بصورة اخرى نوعية وادنى النوعيات الصورية هي الصور النوعية العنصرية فقبلتها بعد الجسمية المطلقة فصارت
العناصر الاربعة اما في درجة واحدة كما هو المشهور او على تقدم وتأخر من جهة انقلاب ما سبق منها في الوجود الى اللواحق ولو كان المذهب
الثاني حقا لكان الاسبق في الوجود منها ما هو الادنى والاخس اذ الترتيب في هذه السلسلة الصعودية من الاخس فالاخس الى الاشرف فا
فالاشرف ولكن الجزم بان الاخس المطلق بين هذه الاربعة ايها كان لا يخلو عن صعوبة ثم التي تفاض على المادة بعد العناصر البسيطة
هي الصورة الجمادية وهي افضل منها فان البسيط العنصري سريع قبول الفساد عند مجاورة غيره فينقلب بعضها الى بعض عند المجاورة
اذا كان التخالف بكلتا الكيفيتين الفاعلة والمنفعلة فيستحيل المقهور المغلوب الى جوهر الغالب واما الصورة الجمادية فليست كذلك
بل يرجى بقاؤه زمانا طويلا او قصيرا لانها في فضيلة الوجود بالقياس الى تلك الاربعة كانها جامعة لها متضمنة اياها على
وجه اعلى فكانها توحدت وصارت عنصرا واحدا متوسطا في تلك الكيفيات الاربع المتضادة حدا من التوسط ثم يتفاضل اصناف
الصور الجمادية واعدادها بعضها على بعض في فضيلة الوجود وقبول الآثار الشريفة فان منها ما هي ادنى واخس قريبة الرتبة الى
رتبة العنصر الاول كالجص والنورة والنوشادر وغير ذلك ومنها ما هي اعلى واشرف قريبة الرتبة الى رتبة النبات كالمرجان ونحوه
وما بين هذين الطرفين انواع واصناف كثيرة لا تحصى متفاضلة متفاوتة في قبول الآثار ومبدئية الافعال وهكذا يتدرج
الطبيعة فيها من الادنى حتى تبلغ بالمادة في الفضيلة الى ما يقبل صورة بزيادة آثار على آثار الصورة الجمادية وهي الصورة النباتية
وتلك الآثار هي الاغتذاء والتمادي في الاقطار بالنمو فلا يقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد بل يجتذب ما يوافقه من المواد
ويحيلها الى شبهه ويكسوها صورة كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم ضرب منه لا يقتصر على هذا بل يقصد الدوام في الوجود لا شخصا
وعددا لان ذلك ممتنع في هذا النمط من الوجود بل نوعا ومهية فيفرز من مادته بقوته المولدة قسطا يصلح لقبول صورة مثل صورته
فالجملة للنبات حالات زائدة على حال الجماد وافراده متفاضلة في تلك الحالات كما وكيفا وكثرة وشدة فيتدرج فيها شيئا فشيئا
فبعضها ينبت من غير بذر ولا يحفظ نوعه بالبذر ويكفيه في حدوثه امتزاج الماء والتراب وهبوب الرياح وطلوع الشمس فذلك هو في
افق الجمادات وقريب منها ثم يزداد هذه الفضيلة في النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب حتى يظهر فيه قوة الاثمار
وحفظ النوع بتوليد المثل بالبذر الذي يخلف به مثله فيصير هذه الحال زائدة فيه مكملة له مميزة اياه عن حال ما قبله ثم يقوى هذه
الفضيلة في النبات حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الاول وهكذا لا يزال يتدرج ويشرف ويفضل بعضه
على بعض حتى يبلغ الى افق رتبته وافقه ويكاد ان يدخل في افق الحيوان وهي كرام الشجر كالزيتون والكرم والجوز الهندي الا انها بعد
مخالطة القوى عن قوى ذكورها واناثها غير متميزتين فهي تحتمل زيادة ولم تبلغ غاية افقها الذي يتصل بافق الحيوان ثم يزداد
ويمعن في هذا الافق الى ان يصير في افق الحيوان فلا يحتمل زيادة وذلك انها ان قبلت زيادة يسيرة صارت حيوانا وخرجت عن افق النبات
في تميز قواها فيتصل بها ذكورها واناثها ويقبل من فضائل الحيوان امورا يتميز بها عن سائر النبات والشجر كالنخل الذي طالع افق
الحيوان بالخواص العشر المذكورة في موضعها ولم يبق بينه وبين الحيوان الا رتبة واحدة وهي الانقلاع عن الارض والسعي الى الغذاء
وقد ورد في الخبر ما هو كالاشارة والرمز الى هذا المعنى في قوله صلوات الله وسلامه عليه وآله اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية
طينة آدم فاذا ادرك النبات وانقلع عن افقه وسعى الى غذائه ولم يتقيد في موضعه الى ان يجر اليه غذاؤه وكونت له الآلات الاخرى التي
يتناول بها حاجاته الى كماله صار حيوانا وهذه الآلات مترتبة في افق الحيوان من اول افقه ويتفاضل فيه فيشرف بعضها على

بعض كما كان في النبات فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة وكمالاً بعد كمال حتى يظهر فيه قوة الشعور باللذة والأذى فيلتذ بوصوله
الى منافعه ويتألم بوصول مضاره اليه ثم يقبل الهام الله عز وجل اياه فيهتدي الى مصالحه فيطلبها والى مضادها فيهرب منها وما
كان من الحيوان في اول افق النبات لا يتزاوج ولا يخلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب واصناف الحشرات الخسيسة ثم يتزايد فيها
قبول الفضيلة كما كان ذلك في النبات سواء ثم تحدث فيه قوة الغضب الذي يتحرك بها الى دفع ما يؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها
فان كانت قوة الغضبية شديدة كان سلاحه قويا وان كانت ناقصة كان ناقصا وان كانت ضعيفة جدا لم يعطه سلاحا البتة
بل يعطى آلة الهرب فقط كشدة العدو والقدرة على الحيل التي تخلصه من مجاوره ولست ترى لك عبثا من الحيوان الذي اعطي القرون
التي تجري مجرى الرماح والذي اعطي آلة الرمي تجري مجرى النبل والنشاب والذي اعطي الانياب والمخالب التي تجري مجرى السكاكين
والخناجر والذي اعطي الحوافر التي تجري مجرى الدبوس والطبر واما ما لم يعط سلاحا لضعفه عن استعماله او لقلة شجاعته ونقصان
قوة غضبه ولو انه اعطيه لصار كلا عليه فقد اعطي آلة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة وقوة الطيران كالغزلان والحيتان(?) والطيور
والمراوغة كالارانب والثعالب واشباهها واذا تصفحت احوال الموجودات من السباع والوحوش والطيور رأيت هذه الحكمة مستمرة
فيها فاما الانسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها بان هدي الى اتخاذها واستعمالها كلها وسخرت له هذه كلها وسنتكلم في
ذلك في موضعه الخاص فنعود الى ذكر مراتب الحيوان فنقول ان ما اهتدى منها الى الازدواج وطلب النسل وحفظه وتربيته والاشفاق
عليه بالكن والعش والكناس كما تشاهد فيما يلد ويبيض وتغذيته اما باللبن واما بنقل الغذاء اليه فانه افضل مما لا يهتدي الى شيء
ثم لا يزال هذه الاحوال تتزايد في الحيوان حتى يقرب من افق الانسان فيقبل التأديب ويصير بقبوله الادب ذا فضيلة يتميز بها من سائر
الحيوانات الاخر ثم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب اشرف كالفرس المؤدب والبازي المعلم والكلب المفهم
ثم يصير في هذه المرتبة الى مرتبة حيوان الذي يحاكي الانسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم وتأديب كالقردة وما اشبهها ويبلغ
من ذكائها الى ان يكتفي في التأديب بان يرى الانسان يعمل عملا فيعمل مثله من غير ان يحوج الانسان الى تعب بها ورياضة لها وهذه
غاية افق الحيوان الذي ان تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن افقه وصار في افق الانسان الذي يقبل العقل والتمييز والنطق
والآلات التي يستعملها والصورة التي تلائمها فاذا بلغ هذه المرتبة تحرك الى المعارف واشتاق الى العلوم وحدثت له قوى وملكات
ومواهب من الله عز وجل يقتدر بها على الترقي والامعان في هذه الرتبة كما كان ذلك في المراتب الاخر التي ذكرناها واول هذه المراتب
في افق الانسان المتصل باخر ذلك الافق الحيواني من مراتب الانسان الذين يكونون في اقاصي المعمورة من الشمال والجنوب كاواخر الترك
من بلاد ياجوج وماجوج واواخر الزنج واشباههم من الامم التي لا تتميز عن القردة الا بمرتبة يسيرة ثم تتزايد فيهم قوة التمييز والفهم الى
ان يصيروا الى حال من يكونون في اوساط الاقاليم فتحدث فيهم الذكاء وسرعة قبول الفضائل والى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة
التي وكلها الله تعالى بالموجودات المحسوسة عند الجماهير من الحكماء واما عندنا فالى اوائل افق الحيوان ينتهي فعل الطبيعة والاكوان
المحسوسة هناك تبتدئ فعل النفس والاكوان الخيالية الصورية المجردة من هذا العالم المادي المستحيل الكائن الفاسد حتى يبلغ
الى هذا الموضع ومن ههنا يقع الشروع في اكتساب الفضائل الزائدة على فضائل الحيوان بما هو حيوان واقتناء العقليات بالارادة
والسعي والاجتهاد حتى يصل الى افق الملأ الاعلى والملائكة العلويين وهذه اعلى مرتبة الانسان بما هو انسان وعندها يتحد
الموجودات ويتصل اولها باخرها واخرها باولها وهو الذي يسمى دائرة الوجود ونصفها الاول قوس النزول ونصفها الاخر قوس
الصعود لان الدائرة هي التي قيل في حدها انها خط واحد يبتدئ بالحركة من نقطة وينتهي الى تلك النقطة بعينها فدائرة الوجود
هي الواحدة المتصلة حدودها وفيها بعضها ببعض التي جعلت الكثرة فيها وحدة وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية
على وحدانية موجدها ومبدعها وحكمته وقدرته وكرمه وجوده تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام لان دائرة الوجود اذا كانت
واحدة متباينها لا تكون الا لواحد والله من ورائهم محيط وانت اذا تصورت فقير [illegible] ما اومأنا اليك وفهمت اطلعت على الحكمة
التي خلقت لها وندبت اليها وعرفت الافق الذي يتصل بافقك والذي يحركك ويتقلبك في مرتبة بعد مرتبة ويصعد بك طبقا
عن طبق حصلت لك الاعتقاد الصادق والايمان الصحيح بنشأتك الباقية وشهدت ما غاب عن عينك وبلغت الى ان تتدرج
الى العلوم الشريفة التي اكتسبت الى الان بعض مباديها وما هو كالآلات في تحصيلها من تقويم الفهم وتحديد الذهن وتنوير العقل

الغريزي وتصل الى معرفة الحقائق ومباديها ومنها الى العلوم الالهية وحتى تستعد لمواهب الله عز وجل وعطاياه وتتلقى الفيض
الالهي والسكينة فتنسلخ عن رق الطبيعة وحركاتها نحو الاغراض النفسانية وتلحظ طبقات الاكوان وتحيط بالمراتب التي ترقيت فيها
شيئا فشيئا وتقلبك في الساجدين من منازل الموجودات وعلمت ان كل مرتبة منها محتاجة الى ما قبلها في وجودها واذا وصلت
الطبيعة الى التي بعدها باعداد التي قبلها صارت موجبة لما قبلها على وجه آخر وعلمت ان الانسان لا يتم له كمال الا بعد ان يحصل له جميع
ما قبله وانه اذا حصل كاملا وبلغ غايته اشرق نور الافق الاعلى الالهي فيصير اما حكيما الهيا بانبثاث الالهامات فيما يتصرف فيه من
التصورات العقلية والاحكام العلوية واما نبيا مؤيدا بانبثاث الوحي على سبيل المشاهدة لقوة باطنة فيصير واسطة بين الملأ الاعلى
والملأ الاسفل ومبدأ هذه الترقيات والتحولات التي تختص بالانسان هو الشوق والارادة فان الشوق الى اقتناء العلوم والمعارف
ربما ساق الانسان على منهاج قويم وقصد صحيح فيؤديه الى غاية كماله وهي السعادة التامة لكن ربما اعوج به عن النهج المستقيم
والسنن القويم وذلك لاسباب كثيرة يطول شرحها فكما ان الطبيعة للاجسام على نحو التسخير ربما شوقنا الى ما فيه تمام الجسم الطبيعي
لعلل تحدث وآفات تطرأ عليه بمنزلة من يشتاق الى اكل الطين وما جرى مجراه مما لا يكمل طبيعة الجسد بل يهدمه ويفسده كذلك ايضا
النفس الناطقة ربما اشتاقت الى علم وتمييز لا يكمله ولا يبلغه نحو سعادته بل تحركه وتسوقه الى الاشياء التي تعوقه وتقصر به عن كماله
فيحتاج الى معالجة نفسانية يرشده اليها طبيب حاذق من نبي هاد او شيخ مرشد او استاذ معلم كما احتاج في الحالة الاولى الى
طبيب طبيعي ولذلك يكثر حاجات الناس الى الانبياء عليهم السلام والمعلمين والمؤدبين فان وجود تلك الطبايع الفائقة التي تملكه
بدايتها من غير توقف الى السعادة الحقيقية نادر لا يقع الا في الازمنة الطوال والمدد البعيدة فاذا وقع احد منها كان محض جوده موهبة
الله عز وجل لا باسباب سفلية وتعلمات ارادية وترقيات كسبية فكان رب نفسه في قبلة طبيعية يكاد تضيء ولو لم تمسسه
نار التأديب والفكر والرياضة وكان نور الله في ظلمات الارض وآية عظيمة من آياته كما قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين
ونحن بصدد اثباته بالبرهان فيما بعد ان شاء الله وغرضنا في هذا الفصل الاشارة الى ان الوجود كله من علاه الى اسفله ومن
اسفله الى علاه في رباط واحد مرتبط بعضه الى بعض متصل بعضه ببعض والكل مع كثرتها الخارجية متحدة واتحادها ليس
كاتصال الاجسام بان يتصل بعضها بابعاضها وتتلاقى سطوحها والعالم كله حيوان واحد بل كنفس واحدة وقواه الفعالة كالعقول والنفوس
وغيرهما كقوى نفس واحدة فان قوى النفس عند البصير المحقق متحدة الكثرة لا كما رآه قوم انها آلات النفس مباينة الوجود متفاصلة
الذوات ولا كما رآه قوم آخرون من انها واحدة الذات كثيرة المواضع والآثار وسيأتي تحقيق ذلك في علم النفس ويجب ان يعلم انه ما من
جسم طبيعي الا وله مادة وصورة وان لمادته مادة اخرى وهكذا الى ان ينتهي الى صورة محضة لا قوة لها وكمال محض لا نقص فيه وان
الانسان آخر موجود ختم عالم الطبيعة كما مر وقد جمع فيه حقائق العالم الاعلى والاسفل وهو الذي اضاف الجمعية حقائق العالم
حقائق يحيى من اسمائه وصفاته التي بها صحت خلافة الكبرى في العالم الكبير بعد خلافة الصغرى في عالم الطبيعة وبهذه المنزلة الرفيعة
اعني جمعية الحقائق خضعت له الملائكة بالسجود بامر الله تعالى واذا سجد له الملأ الكريم الاخلص فما ظنك بالملأ الاسفل الارذل
ولولا ذلك ما قال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا ولولا ذلك ما قال ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وما قال
ثناء على ذاته في خلقه اياه فتبارك الله احسن الخالقين